图书在版编目（CIP）数据

20世纪七大思想家自述/(美)斯笛尔(Steele, D.)编;田毅松等译.
—上海：上海人民出版社,2004
书名原文:Genius
ISBN 7-208-05049-X

Ⅰ. 2... Ⅱ. ①斯...②田... Ⅲ. 思想史-世界-20世纪 Ⅳ. B151

中国版本图书馆CIP数据核字(2004)第012901号

责任编辑 孙 瑜
封面装帧 傅惟本

20世纪七大思想家自述
[美]大卫·斯笛尔 编
田毅松 赵正国等 译
卢华萍 校
世纪出版集团
上海人民出版社出版
(200001 上海福建中路193号 www.ewen.cc)
世纪出版集团发行中心发行
商务印书馆上海印刷股份有限公司印刷
开本890×1240 1/32 印张13.75 插页5 字数329,000
2004年4月第1版 2004年4月第1次印刷
印数1-5,100
ISBN 7-208-05049-X/B·417
定价 26.00元

前　言

哲学的自传

阿瑟·叔本华在他的名著《作为意志和观念的世界》中几乎一笔带过地谈到了天才的问题。“他们孤独地、零星地出现在世纪的长河中，”他写道，影射的是来自诗人维吉尔的一个形象——一个人若不记住叔本华的如下隐喻就永远都无法遇见这个人：“他们孤独地出现，在污浊的巨流中游过。”

在维吉尔的诗中，这段话出现在一个著名的篇章中——海上的一场灾难，复仇女神想阻碍出发去意大利建立新家园的特洛伊人的远征。这是一个充满了恐怖和毁灭的场景：桅杆折了，绳索断了，人们被抛到船外，淹没在汹涌的大海中。

但叔本华更换了视角——几乎像是从很远的地方来看这个场景，把它变成了孤独的人物在巨大的无知世界中摸索行路的一种诗意的表达。很难不相信，他心里想的是作为一个思想家的他自己，孤独地、奋力地挣扎着——隔着岁月陪伴着柏拉图和康德这样一些在世纪的漫漫长途上同样“孤独地、零星地”出现的哲学心灵。例如，在叔本华的世纪中，总共也许有五六个这样的独游者，事实上多数是德国人：费希特、谢林、黑格尔和尼采。当然，在上一个世纪还有康德，以及贝克莱和休谟，而其余的所有人都相形见绌了。

但没有一个世纪出现过许多这样的心灵，而在大多数世纪中甚至一个也没有。

哲学家的生活自然一直是让人好奇的一个话题，自古就是如此。我们所拥有的哲学生活的典范来自柏拉图对苏格拉底的刻画。柏拉图甚至在《申辩篇》中让苏格拉底有了一个口述的自传。但即使与稀缺的哲学家相比，哲学自传仍然是非常少见的；其中最好的例子也许是把自传当作一种哲学写作形式，比如圣奥古斯丁的《忏悔录》，或者笛卡尔的《沉思》。

自认为是文人的休谟写了一篇充满启发意义却极简短的自传；视自己为预言者的尼采写了充满慨叹的《看哪，这人》，但读者很难不把它看作他发疯的前兆。固然，哲学的写作经常隐含着一种不自觉的自我肖像，因为我们觉得能够从文中辨别出这个哲学家是一个怎样的人；而且，不管文字多么地客观冷静，作者的人格常常在事例和不经意的见解中显露出来。但是，这远不足以让我们知道生活是怎样的，而正是这种生活造就了我们今天仍在深思的那些文字。

一种生活无论如何都不同于一种事业，因而一个自传也就区别于一份简历。即使当大多数哲学家们随着20世纪哲学的专业化而成为学院里的学者时，情况也是如此。即使，在这个时代，当哲学家们的写作必须适应专业期刊和学术机构的规范时，哲学创造者们仍然“孤独地、零星地”出现着，他们的生活因为他们思想的大胆和深邃而让人着迷。虽然如此多的哲学写作都采取了注解、批评、回应和评论的形式，哲学中却仍然保留了对大视野的期待；它隐含在一些大题目中，诸如《神秘主义与逻辑》（罗素），《存在与虚无》（萨特），《真理与方法》（伽达默尔），《我与你》（布伯）或者《真理，语言和逻辑》（艾耶尔）。这些哲学家的自传就出现在这里。

把我们引向哲学的，部分是对最广阔的可能视野的渴望，而这

些无畏的探索者用自己的话告诉了人们他们是如何突破自己的视野的。这是关于发现、关于智慧之勇气的珍贵的文字。

阿瑟·C.丹图(Arthur C. Danto)
哥伦比亚大学约翰逊名誉退休哲学教授

导　言

在人类思想史上，过去的一百年见证了一场巨大而骇人的变动，在这场变动中，庞大的意识形态体系像星系一般相互撞击，落入了混乱无序的状态。一度确定无疑的东西开始受到质疑，曾经拥有的希望遭遇了挫折，古老的信念被碾成了粉末。

相聚在这里的七个人的声音为我们提供了一幅色彩斑斓的图景，它捕捉了近几十年来知识界的激荡。

● 伯特兰·罗素（1872—1970）是一位激进的英国贵族，他结合了具有摧毁力量的怀疑主义和提升道德理想的巨大热情。

● 阿尔伯特·爱因斯坦（1879—1955）颠覆了经典物理学，为量子力学铺平了道路，尽管他本人无法接受后者更为激进的含义。

● 马丁·布伯（1878—1965）以最基本的人类关系为材料，建立起了一座新的存在主义的人道主义大厦。

● 萨瓦帕利·拉达克里希南（1888—1975），在解释如何把传统印度思想运用于现代西方问题方面，他是一个关键人物。

● 汉斯-格奥尔格·伽达默尔（1900—2002）是“解释学革命”的倡导者，他把文本阐释的方法延伸到了人类思想和实践的一切领域。

● 让-保罗·萨特（1905—1980）的小说、戏剧和哲学著作无情

地剖析了人类"被判自由"的处境。

● A. J. 艾耶尔（1910—1989）在放下逻辑实证主义数年之后却又成了逻辑实证主义的超级明星。

伯特兰·罗素长寿的一生富有成就。他在 98 岁去世之前名声日隆。由于他的反战活动和他对性道德的见解——这些见解一度令人们感到震惊，虽然现在看来还是温和的——罗素颇受争议。和许多在有生之年成名的重要思想家一样，为罗素赢得名声的事情跟他真正卓越的成就并没有多大关系。

罗素的《数学原理》(*Principles of Mathematics*，1903）以及后来与阿尔夫雷德·诺尔斯·怀特海（Alfred North Whitehead）合写的三卷本《数学原理》(*Principia Mathematica*，1910—1913）是他最重要的著作。这些书为之后五十年数学哲学的发展确立了方向。它们发展了逻辑主义的立场：数学命题可以被还原为逻辑，因此不为我们提供任何关于世界的描述性信息。

在研究类的数学时，罗素发现了后来以"罗素悖论"著称的一个思想难题。解决这个难题的努力同时也探到了哲学智慧的限度。这个悖论关系到不是自身的一个部分的一切类的类：如果这个类是自身的一个部分，那就意味着它不是自身的一个部分；如果它不是自身的一个部分，那又意味着它是自身的一个部分。正如罗素指出的，这类似于那个理发师悖论：如果那个乡村理发师为村里所有不为自己刮胡子的男人刮胡子，那么他为自己刮胡子吗？不管我们怎么回答，我们都会遇到矛盾。罗素本人对这个悖论的解决是他的类型理论；这个理论收在《数学原理》中，不过尚未被普遍接受为一种充分的解答。

1905 年罗素创造了他的摹状词理论。这是一个突破性的发现，它显示了一整捆哲学困惑之草如何能够被一把精确语言的镰

刀割除。许多古老的哲学探讨一再面对的一个问题是，并不存在的对象必须获得某种“存在”，因而否认“金山”、“圆的方”或者“宇宙的创造者”具有任何实在性就变得可疑了。摹状词理论通过某种改造解决了这个问题：关于“圆的方”的陈述可以转译成“x，x是圆的，且x是方的”这类陈述；改造后的陈述并不设定有什么实际事物同时符合两个摹状词。

罗素的《我们对外部世界的知识》(*Our Knowledge of the External World*, Open Court, 1914)开始了他对认识论(哲学的一个分支，关系到我们如何能够认识事物)的独特见解。罗素尝试着借助现代逻辑来重新表达经验论(这种观点认为我们的感觉提供的论据是最基础的)。对罗素的新哲学的经典阐释体现于《逻辑原子论》(*The Theory of Logical Atomism*, 1918)，这本书最初出现在保罗·卡鲁斯编辑的《一元论者》(Paul Carus, *The Monist*)中。

第一次世界大战期间，尽管罗素提出了一系列新的哲学思想，他仍然投入了激烈的反战运动；人们一般把这种运动称为“和平主义”，不过罗素从来就不是一个严格意义上的反对在任何情况下使用武力的和平主义者。他被禁止离开英国，然后被罚了款，然后被开除了剑桥的教授资格，最后又被投入了监狱(因为他辱骂了英国的战时同盟——美国)。他在监狱里写下了他的经典之作《数理哲学导论》(*Introduction to Mathematical Philosophy*)。

由于把自己继承的全部遗产都给了有需要的朋友，罗素必须靠写作生活。20世纪20年代他访问了俄罗斯和中国，分别写下了关于这两个国家的书；他写了好几册科普读物；他是遭人非议的《婚姻与道德》(*Marriage and Morals*)的作者；他还写了一本论教育的大众读物，并且通过主持一个“进步的”学校实际地贯彻了其中谈到的原则。

在20世纪30年代，和其他许多人一样，罗素预见了正在迫近

的战争。他一开始认为这场战争会像前面那一场一样遭到他的反对，但随后他又因为法西斯主义少见的威胁而转向支持战争。他在芝加哥大学和加州大学洛杉矶分校教书，1940年又受聘到纽约城市大学教哲学。纽约城市大学对他的聘请激怒了一些基督徒，他们进行了强烈而恶毒的抗议，并成功地迫使校方解除了聘约，理由是罗素在道德上不适合教书。罗素此后经常引用这个事件作为基督之爱与容忍的"卓绝例证"。

第二次世界大战后，罗素把苏联视为主要的敌人，他一度甚至相信苏联会抢先发动核战争，而那时美国已经有了原子弹而苏联却还没有。但在苏联有了热核能力之后，罗素又逐步地采取了所谓的单方面裁军的立场。尽管他从不主张美国单方面裁军，但他支持英国和法国这样一些美国盟国进行单方面裁军并退出北大西洋公约组织。

罗素始终尖锐地批判马克思主义学说，他是一个热情的民主主义者和反共主义者；不过他越来越清楚地看到，核战争是人类面对的主要威胁，而美国是核裁军的主要障碍。在古巴导弹危机和越南战争问题上他的态度是极度反美的，他在肯尼迪遇刺的问题上支持谋反论。在他的晚年，罗素在哲学上没有作出什么独创的贡献，倒是花时间写了一些娱乐性的畅销小说，如《名人的梦魇》(*Nightmares of Eminent Persons*)和《市郊的撒旦》(*Satan in the Suburbs*)。

阿尔伯特·爱因斯坦是众所周知的20世纪最伟大的物理学家。他的物理实在观总是与纯粹的哲学概念和对生命的宗教感紧密联系在一起。

年轻时候的爱因斯坦被厄恩斯特·马赫极有影响力的"实证主义"观点深深吸引。马赫相信，科学理论以一种浓缩的形式概括

了观察到的和预期可被观察到的东西。它们对不能观察到的东西不置一词。

爱因斯坦后来抛弃了马赫的实证主义，认为那在哲学上是幼稚的。爱因斯坦开始坚持，是想象——甚至几乎是幻想——而不是事实的累积决定了我们对宇宙以及我们自身在其中的地位的理解，或者，爱因斯坦会说，决定了我们对那个万能者的思想的领会。

对爱因斯坦来说，“实证主义”认为事实是明显的、不言而喻的，科学则要努力调整自身以越来越接近事实。在实证的观点中，最关键的是不要过于赶超事实证据，也不要漫想那些无法被测定的东西。既然事实想必能通过观察——通过在科学仪器的辅佐下使用五种感官——被发现，那么实证主义意味着极端的经验主义：知识来源于对世界的观察，理论则仅仅是对这种知识的概括。

爱因斯坦的成熟的哲学观是对实证主义和经验主义的彻底拒绝。他相信应该让人类的想象自由地发挥作用，应该大胆地建构理论。在爱因斯坦看来，只有一件事情可以把这些理论同单纯的幻想区别开来：它们同经验世界的关联。但他认为这种关联是直观的，而不是逻辑的，是把整个理论同整个经验世界联系起来，而不是通过观察来一一确证理论的各个部分。

爱因斯坦敏锐地意识到了休谟和康德遗留给现代人的问题。苏格兰人大卫·休谟(1711—1776)最后表示，甚至最平常最必需的形而上学概念，比如因果概念，也无法从经验事实中符合逻辑地推导出来。进一步，甚至它们的可能性或者合理性也不能通过这种方式推导出来。这让休谟不得不得出结论说，理性是不合理的，因为它无法证明日常生活实践中不可或缺的那些概念的有效性。

伊曼纽尔·康德(1724—1804)同意，最基本的形而上学概念——时间、空间和因果性——是不可证明的，它们因此必须被接受。但康德推想，既然它们无可避免，那么它们必定是人类精神本

身的创造物。精神把这些"范畴"强加给实在，因为除此以外它没有别的途径可以去经历实在。在康德看来，一切证明或者否定这类基本的形而上学范畴的企图都是无意义的：纯粹理性在试图脱离经验中给定的东西时触到了自身的限度。

爱因斯坦用一种完全不同的方式处理了这个哲学问题。他同意休谟和康德，认为我们需要形而上学来让我们对实在的经验获得意义，但他指出，从逻辑的角度来看，一切命题都是假定，"自由选择的假定"；这不仅适用于比较"抽象"的命题，而且同样适用于那些最接近我们的感觉经验的命题。

爱因斯坦说，在一个理论体系内部，一个正确的命题可以逻辑地从那个体系推导出来。一个理论体系作为一个整体则可以根据它在多大程度上适应我们的经验总体而被接受为暂时的真理。

在早年的事业中，爱因斯坦一度促进过量子理论的建立，但他后来对尼尔斯·玻尔和"哥本哈根解释"影响下的主流量子力学的发展方向开始感到警惕。爱因斯坦的名言"上帝不跟宇宙玩骰子"表达了他对量子物理主观性的、非决定论因素的怀疑，也代表了他对宇宙背后的理智的终生信奉。

马丁·布伯的双亲是被同化了的维也纳犹太人，不过抚养他成人的祖父母严格遵奉他们的犹太传统。年轻时的布伯着迷于整个欧洲文化而放弃了所有的犹太规矩。对哲学家弗里德里希·尼采的兴趣促动布伯全心关注文化的和精神的复兴，由此成了犹太复国运动的积极参与者。

1901年，犹太复国运动的伟大领袖西奥多·赫茨尔（Theodor Herzl）让布伯当复国运动周刊*Die Welt*（《世界》）的主编，但他不到一年就从那个职位上退了下来。布伯与赫茨尔之间的明显分歧迅速加深。布伯赞成立即在巴勒斯坦建立农业移民地，以此作为

通向精神复兴之路，而赫茨尔关注的焦点是政治外交，意在为犹太人家园获得一个合法的基础。从1916年到1924年，布伯主编了*Der Jude*(《犹太人》)，这是犹太复国主义知识分子们的核心论坛。但是布伯采纳了一种相当不受支持的少数派立场，倡导犹太人和巴勒斯坦的多数居民进行合作，以最终建立一个阿拉伯-犹太双民族国家。

布伯从早年开始就是一个忠实的社会主义者。他表示，马克思和恩格斯过早地摈弃了所谓的"乌托邦"。布伯的著作《乌托邦之路》(*Paths in Utopia*)指出了马克思主义未能发展自己最初的目标，同时以一种最雄辩的风格主张在一个神圣基础上复兴一种乌托邦式的社会主义。

在与复国主义作家保拉·温克勒(Paula Winckler)结婚之后，布伯开始研究西哈德主义；这是民间犹太虔信主义在东欧的一种表现形式，当时有教养的知识分子都认为它落后、幼稚，因而对它很是蔑视。布伯在西哈德主义中看到有一种力量可以治愈犹太教的以及人类的病症。布伯认为，人类的三大关系——人与上帝，人与人，人与自然——只有通过在神圣的、人类的和自然的三个层次上同另一个与自己"相互关联"的人相遇才能恢复到各自的恰当位置上，就像在西哈德主义中一样。

最初，布伯被西哈德主义中的神秘色彩深深吸引——这种宗教流派注重崇拜瞬间的迷狂。部分由于基督教存在主义哲学家索仁·克尔凯郭尔(Soren Kierkegaard)的影响，布伯后来又对神秘主义感到不满意，认为它体验到的与绝对者合一的状态是虚幻的，因为分离的自我仍然存在。当布伯在1923年着手写他最卓越、得到最广泛阅读的著作《我与你》时，已经可以把他说成是一个犹太存在主义者而非神秘主义者了：他批评了神秘主义对合一的追求，相反强调关系这一基本概念。寻求与上帝或者宇宙的合一就是在

寻求浸没，这是自我的湮灭，因而也湮灭了存在过的实在。进一步，对神秘合一的迷醉等于把日常生活判定成了无意义的或者虚幻的，从而把宗教体验扯离了日常经验。布伯由此开始高度重视西哈德教义中非神秘主义的一面——为世俗事务注入永恒的气息，从而使它们变得神圣起来。

1934年布伯开始领导一个组织，该组织的内容是犹太成人教育和全德国犹太教师的进修。他大胆地反对纳粹政府对犹太人及其文化活动日益嚣张的打击，直到他被驱逐出教育界并在60岁时移居巴勒斯坦。他成了耶路撒冷的希伯来大学的社会哲学教授；在以色列国家成立之后，他帮助创立了、随后又领导了成人教育教师进修学院，为正在涌入以色列的新移民培养教育者。

在耶路撒冷，布伯是一个有争议的人物，因为他坚决反对主流复国主义政策对巴勒斯坦阿拉伯人的态度，特别是他毫不含糊地指出了复国主义主导路线与德国纳粹的极度相似性。1939年他推动建立了犹太-阿拉伯和睦与合作联合会，1942年建立了被称为伊胡德(Ihud)的犹太“双民族主义”政治团体。布伯表明，犹太复国主义如果坚持通过战争来强加一种犹太教而不是一个双民族国家，如果它真的把巴勒斯坦人贬为二等公民，它就只能建起一个脆弱的、军国主义的西方飞地，而在已经扎根于中东的各民族中孤立无援。在以色列国家建立之后，布伯放弃了他的双民族倡议，但继续抗议犹太国家对巴勒斯坦人民不公正的对待。

从20世纪20年代起，布伯就已经参与了犹太教-基督教对话。他的《两种信仰》(*Two Types of Faith*)一书(写于耶路撒冷围困期，1951年出版)让这个对话获得了一种新的转机。该书起初颇受争议，尤其在基督教神学家中，他们中的有些人谴责它，另有一些人则认为它是有帮助的，也是富有启发意义的。布伯区别了希伯来先知和耶稣的信仰(本质上是犹太人的)与保罗和约翰的

信仰(它界定了新的宗教)。《两种信仰》颂扬基督精神,同时又坦白地坚持犹太人永远不会接受耶稣的神性或他的救赎。

在他的晚年,布伯被誉为最杰出的以色列学者和哲学家,尽管他并不赞同自己国家的主流政治。他继续他的政治活动,继续写作、教书,继续翻译犹太教圣经。他去世的时候得到了犹太人也得到了许多巴勒斯坦人的哀悼,阿拉伯学者组织的一个代表团在他的墓上敬献了花圈。

萨瓦帕利·拉达克里希南因他很多深奥却流行的书而著名,诸如《印度哲学》(*Indian Philosophy*, 1923—1927),《一种唯心主义的生命观》(*An Idealist View of Life*, 1929),《宗教的东方与西方》(*East and West in Religion*, 1933)和《东方宗教与西方思想》(*Eastern Religions and Western Thought*, 1939)。拉达克里希南参照东方来解释西方,同时也参照西方来解释东方。如他所说,英国人以为他们因为征服过印度就理解印度了;但拉达克里希南表明,西方人对印度教的见解充满了误会。同时,他坚持认为印度也应该向基督教、向西方科技学习。

拉达克里希南所辩护的立场从他以后已经变成了普遍的共识:所有各派宗教都有一个历史的发展过程,没有哪一个是终极的、完美的,因此世界上的所有宗教派别都能够相互学习,并且也应当携手努力来探讨和平、环境和社会正义等问题。依照拉达克里希南的理解,宗教在现代世界中表面上的衰落其实是一种假象。宗教永远都不可能消失,它只采取新的形式。在 20 世纪产生了各种各样的替代性宗教,如人道主义、进化论或者辩证唯物主义等,但它们都是不充分的。

拉达克里希南完全认可物质世界的实在性以及现代物理科学的发现,而驳斥诸如泛灵论(认为所有的实在本质上都是意识的)

之类的学说。但他论证说,宗教体验,尤其是神秘的宗教体验,其内涵在不同的文化间是如此相似,以致我们必须赋予它以基本物理事实一般的客观性,尽管对那些体验的解释——像所有科学理论一样——比宗教体验瞬间所窥到的根本实在本身更具有试探性,也更值得质疑。

拉达克里希南的形而上学是一种唯心主义。他认为宇宙和物理进程最终依赖于超验的力量。机械因果论是理解宇宙某些特殊部分的一种方式,只要有效,但用不妨;但是经典物理学的衰落表明它并没有把握全部真理。如果决定论和经典物理学就是全部真理,那么物质的每一种可能的安排方式将都已出现,它们只是在时间的展开中一再重复出现而已。相反,自然中的事件是"无限的和无定型的",始终不断地产生着全新的东西。拉达克里希南还认为,机械论分析无法理解有机整体论的实在,因为在后者中,即便在最简单的物理实体那里,"整体的计划也决定着整体内部各部分的特征"。

拉达克里希南崇拜甘地,为印度"贱民"的权利奔走呼告。他对种姓制度的态度是有节制的:尽管他认为这种制度目前的形式是不正义的,但同时也认为人们一直以来忽略了它偶然具有的某些益处。

从1946到1952年,拉达克里希南是国际教科文组织印度代表团的领导。1949年他被任命为印度驻苏联大使。1952年回到印度时,继印度独立后首位总统拉金德拉·普拉萨德(Rajendra Prasad)之后,被选为印度总统。拉达克里希南1957年退出了政坛。

汉斯-格奥尔格·伽达默尔是20世纪最有影响力的知识运动之一哲学解释学的最著名代表。"解释学"一词是指阐释的技艺和

理论。它曾经指神学家对圣典的阐释，后来延伸到对一切文本的阐释，最后又延伸到了对整个世界的解释。

新教神学家弗里德里希·施莱尔马赫(Friedrich Schleiermacher, 1768—1834)让人们注意到了著名的“解释学循环”——对一个文本各部分的解释依赖于对整个文本的解释，因而反过来又依赖于对每一个部分的解释。哲学家威廉·狄尔泰(Wilhelm Dilthey, 1833—1911)认为，解释学方法可以延伸到每一个需要阐释和理解的学科。在狄尔泰看来，这适用于人文科学，比如历史和社会学，但不适用于物理学和生物学这样的自然科学。

在20世纪20年代和30年代，伽达默尔在哲学解释学上的缓慢进展并没有得到多少关注。然而，随着他的《真理与方法》(*Truth and Method*)在1960年发表，他一举成名了。他早期的著述多是一些沉闷无趣的文章，主要是对柏拉图对话之类文本的详尽分析，《真理与方法》却有着令人吃惊的清晰、普适性和雄辩的力量。

在可能最让人难忘的那一段中他出人意料地摧毁了一种假定——哲学家首先要抛弃他们所有的成见。伽达默尔说，成见是“进行理解的条件”。这不是说，所有的成见都应该被保存下来。它是说，在传统和理性之间存在着的是相互性而不是对立。伽达默尔对成见的辩护导致了他和于尔根·哈贝马斯(Jürgen Habermas)的一场争论，后者指责伽达默尔的思想过分囿于传统了。

伽达默尔对美国的哲学家产生过某些影响，但和当代许多欧陆哲学家一样，他对哲学之外的美国人文学科影响更大，尤其是法学、政治学和文艺理论。伽达默尔的阐释理论认为，阐释者和被阐释者进行着一种交谈，这种交谈一旦成功就会产生“视域的某种融合”。

伽达默尔认为不存在对文本的唯一正确的解释，这个观点很

受美国文艺理论家们的欢迎。其实，伽达默尔的观点比第二次世界大战后美国文艺理论中主流的反意向主义(anti-intentionalism)更温和。伽达默尔并不说对一件作品的任何一种解释都可行。他认为，最富有想象力的阐释因对文本的密切关注而被消解了。但是可能的阐释不只一种，就像我们可以从不同的角度来看一个物理对象，作者的意图并不总是确定的，因而解释的确要求创造性。

在纳粹时期，伽达默尔在生存可能受到的政治威胁和生存所必需的外部妥协所构成的狭隘空间里活动。根据他本人的叙述，他并没有在情况允许的时候离开德国，因为他和那个时代的许多人一样相信，像排犹主义这样的无理性的赘疣很快就会失去效力。虽然进展缓慢，但他的学术活动一直在继续。就像他在为本书提供的文章里所解释的，当他觉得不得不向希特勒敬礼的时候，他敬了一个明显半心半意的礼。

战后，伽达默尔得继续操习他的生存技巧，因为他发现自己处在苏占区——德国民主主义共和国。作为少数始终没有和纳粹党发生任何正式关联却幸存下来的德国著名教授之一，他受命当了莱比锡大学的校长。在任五年后，正当他准备去接任联邦德国的一个职位时，他被苏联人逮捕了，受过三天的审问后又被释放了。人们对伽达默尔在第三帝国以及随后在德国共产主义统治下的谨慎态度褒贬不一，有人批判，也有人辩护。既然他必定尽力避免同纳粹党或者共产党发生任何官方的牵连，我们就没有理由怀疑他后来的说法，即他私下里并不同情这些政府。如果他当时再直率一些，他无疑早就消失在秘密警察的地牢里了，那样他将一事无成。在那些政权之下，不谨慎的言辞可能就是死亡的咒语；在其中生活过17年之后，伽达默尔对他的个人生活和内心深处的感受绝对缄口不提，任何一个传记作家都难以敲开他的心扉。

让-保罗·萨特享有盛名——作为哲学家、小说家、戏剧家和政治鼓动者，甚至因为他的私生活。在法国，甚至在法国之外的整个不安的世界中，他的每一个宣言都让人感到具有历史意义。在1938年他因小说《恶心》初次成名，这本小说也许是继柏拉图的对话以来最杰出地表达了原创的哲学思想的一部小说。他的第一部主要哲学著作是《情感理论大纲》，它在一个新的方向上分析了人类情感，可以被看作是罗伯特·C. 所罗门（Robert C. Solomon）、安东尼奥·R. 达马西欧（Antonio R. Damasio）和拉尔夫·D. 埃里斯（Ralph D. Ellis）最近的研究的先导。

萨特最重要的著作《存在与虚无》面世于1943年，这里，他通过表明意识是虚无的以解决意识之谜。或者，他有时候会说，意识“不是它所是而是它所不是”。胡塞尔强调意识总是“意向性的”——总是“关于”某物的；萨特就此延伸，进一步推出意识没有存在，并借这一发现论证了一个独创的自由概念：自由是不可逃避的、外在于物理世界的、处在不断变化中的、无条件的。

“存在主义者”这个词首先在1944年被用于萨特和西蒙娜·德·波伏娃，然后又回过来延伸到海德格尔、雅斯贝尔斯、克尔凯郭尔、尼采，甚至陀思妥耶夫斯基。战后，存在主义盛行于巴黎的小咖啡馆，萨特则被视为它的先知。尽管他参与法国对德国占领的抵抗只是一些暂时的、琐碎的努力，但那已经足以证明他属于那种相当少见的知识分子：一个法国爱国者，然而又是一个左翼进步论者。

存在主义的标志性口号（萨特的话）成了左岸派（巴黎知识分子的咖啡馆文化）的口头禅。“存在先于本质”是说，人在得到一个目标或者意义之前就已经存在了。我们“被判为自由的”是说，一切试图逃避责任的辩解都是徒劳的（并且，严格说来，人的选择是无因的）。“存在是没有价值的”和“人类是无用的激情”则是另一

些历史性的挑战口号——萨特创造了它们,继承它们的则有无数的效仿者,也有他那位断断续续的生活伴侣西蒙娜·德·波伏娃,还有诸如性感歌手朱丽叶特·格雷科(Juliette Gréco)这一类追随者。他的戏剧是成功的,引起了很多争论,其中最流行的是 *Huis clos*(这个题目无法用一两个词来翻译,现在通行于英语世界的是《无处可逃》),因为其中有这么一句悲观的话:"他人是地狱。"

冷战期间,萨特支持苏联阵营。在50年代早期他宣称自己已经成了一个马克思主义者,尽管他认为共产党不幸代表了一种断章取义的马克思主义。在很大程度上,他对苏联政权的性质持一种矛盾心理,既不谴责它为一个邪恶的专制政体,也不像共产党人那么颂扬它。他同情第三世界的反西方运动。1968年五月的学生运动让他感到共产党是一种反革命力量,因而此后他又被媒体认作毛主义者。尽管萨特的政治见解和各种法国毛主义者非常接近,他并且也同他们一起工作过,他却以嘲讽的态度拒绝了这种称呼。

萨特是一个非常多产的作家,而且经常更换他的重心,经常表现出观点上的细微改变,表现出向新的关注的转移。他很反感那些指望他辩护自己先前观点的批评家。让他声名不堪的是,他几乎没能完成所有早期规划下的大型事业中的任何一项。特别地,他从未写完他的四部曲二战小说《自由之路》(*Roads to Freedom*)的最后一部,尽管已经出版的前三卷很畅销。他也没能完成他关于小说家古斯塔夫·福楼拜(Gustave Flaubert)的宏幅传记的最后一卷,尽管其前三卷在面世之后也得到了普遍的热烈响应。

1964年萨特被授予诺贝尔文学奖,但他轻蔑地拒绝了这项来自资本主义世界的荣誉。戴高乐总统不允许萨特因为一些政治上有罪的反抗行为而受监禁,总统说:"人们不监禁伏尔泰。"萨特晚年的失明解释了为什么他为本书贡献的文章改写自一篇访谈录而

非手写的自传。他一生习惯于用尼古丁和安非他命来刺激自己丰富的文学创作，这也许加速了他的死亡（1980）。五万人跟着他的送葬队伍穿过了巴黎的街道。

阿尔弗雷德·朱利斯·艾耶尔以他早期的《语言、真理和逻辑》一书赢得了世界的瞩目。这本书获得了一种惊人的商业上的成功，这对一本纯哲学著作来说并不多见。即使事后来看，也很难解释它的流行，关于它流行的理由仍然是有争议的。不过有一件事是清楚的：这本书被非哲学家读者们普遍地看作"逻辑实证主义"的宣言，而哲学家们自己更倾向于称那种运动为"逻辑经验主义"。

在这本书获得如此巨大成功的时候，实际上没有哲学家——艾耶尔当然也没有——还在坚持逻辑实证主义，因为这种理论在专业哲学家中的全盛期在1950年之前就终结了。这个时候，英语哲学家中流行的是"语言学分析"，也称为"日常语言哲学"，这是艾耶尔（像罗素一样）经常断然谴责的一种时尚。但是非哲学家们显然喜欢"逻辑实证主义"这个说法，他们固执地拒斥那种认为它不是那个时代的主流哲学的说法。

然而，艾耶尔著作的这些不知情的读者却理解它的要旨：人们喜欢说的许多事情，比如"存在着一个上帝"或"宇宙是一"或"未来是前定的"，都既不真也不假，而是一些无意义的废话。它们是形而上的，而所有的形而上学都已经被表明根本没有意义——逻辑实证主义是这样认为的。这些陈述的反面"不存在上帝"、"宇宙是多"和"未来是开放的"同样没有意义。逻辑实证主义者，以及随后的语言分析学家，对这些陈述的回应将是他们"无法理解它们"，言下之意是，说这种话的那个人头脑如此糊涂以至于相信它们确实意味着什么。一个经常被提到的笑话是，有位非常高深的牛津哲

学家，他无法理解任何主张，而且这种情况已经到了登峰造极的地步；但不管这个人是谁，他不是艾耶尔。

至于像“无情地杀死无辜的人是错误的”这样的陈述，逻辑实证主义者的回答是，这些不是真实的陈述，而是说话的那个人的情感表达。虽然它有着陈述的形式，但它等于用一种惊恐的语气说：“无情地杀死无辜的人！”这种道德陈述理论——或者虚假陈述理论——也为某些非逻辑经验主义哲学家所接受，它以情感主义的伦理理论著称。

20世纪50和60年代人文方面的许多作者把他们不同意的观点指责为“形而上学的”，这显露了艾耶尔的书对他们的影响。这种方法太容易被肤浅地、机械地利用以摒弃任何高度抽象的或者无法被直接权衡的主张。

《真理、语言和逻辑》面世于1936年，起初销售得并不好，部分是因为出版商不相信这样一部著作能够卖出去。它是艾耶尔对自己在最近的维也纳之行中吸收的哲学观点的一种叙述。书的销量直到第二次世界大战末期才真正地大增起来，而当时的艾耶尔已经走出了逻辑实证主义。但它的成功使得艾耶尔开始在英国成为公众人物，在那里，他因为对性行为的自由主义观点和反对一神论宗教的立场而家喻户晓——被称为“弗雷迪·艾耶尔”（Freddy Ayer），后来又被称为“弗雷德·艾耶尔先生”。他是英国同性恋立法的一位有影响力的倡导者。

艾耶尔终其一生持续为哲学做着一流的贡献。它们不是革命性的，不像《真理、语言和逻辑》那样流行，但它们为认识论和形而上学贡献了一些细致而优雅的文字；而当越来越多的论据开始反对他早期的观点时，艾耶尔总是愿意随时就相关的问题改变自己的看法。其中最重要的是《知识的问题》（*The Problem of Knowledge*，1956）、《形而上学与常识》（*Metaphysics and Common*

Sense, 1969)和《可能性与证据》(*Probability and Evidence*, 1972)。

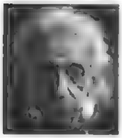
艾耶尔生命终结的方式奇特、可疑而颇受公众关注,这很符合他多彩的生涯——作为一个思想家、流行的阐释者和媒体人物。他在1988年死过一次,因为他的心脏停跳了四分钟,在恢复正常意识之前经历了一种神秘的或引起幻觉的"濒死体验"——假使不是对真实死亡的一种体验。这位不名誉的无神论者写下了关于这次探险的说明。文章出现在极为保守的《伦敦周日快报》上,题为"我死后看到的……"(不是艾耶尔本人取的题目)。艾耶尔最后说,这段插曲"略微削弱了我的一个信念,即不久就要到来的我的真正死亡将是我的终结"。这个说法引起了激烈的争论,以至于他觉得有必要再发表一个修正。几个月以后,弗雷迪先生再一次告别尘世,但这一次没有回程。那段有意思的插曲全文出现在本书中艾耶尔的自述之后。

目　录

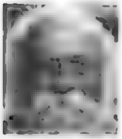
前言　阿瑟·C. 丹图　1

导言　1

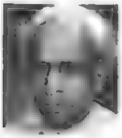
1
伯特兰·罗素
“最美妙的不是繁星满布的苍穹，而是人类对它们的洞察。”　1



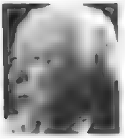
2
阿尔伯特·爱因斯坦
“一切概念都是任意选择的假定。”　23



3
马丁·布伯
“人性意味着潜在于世界存在中的相遇的发生。”　65



4
萨瓦帕利·拉达克里希南
“除非其他所有人都已得救，任何一个人——不管他如何彻悟，如何圣洁——都不会真正得救。”　109


5
汉斯-格奥尔格·伽达默尔
"问与答,来回游戏于文本和它的解释者之间。" 203

6
让-保罗·萨特
"对我而言,哲学就是一切,这是一个人的生活方式。" 279

7
A. J. 艾耶尔
"那无疑将撼动常识。" 353

关于本书 409

译后记 412

伯特兰·罗素

“最美妙的不是繁星满布的苍穹，而是人类对它们的洞察。”

伯特兰·罗素(Bertrand Russell)(1872—1970)是20世纪的哲学巨匠，还是一位政治活动家和新闻记者。第一次世界大战期间他因为参加反战活动而被捕入狱，但是因为希特勒的极端罪恶而支持第二次世界大战。从1920年起，他曾公开攻击苏维埃俄国的政治体制。20世纪60年代开始，他看到核战争非常重要，认为美国是和平的主要障碍。他最具才华的关于数理哲学的专著完成于1903年和1913年，但是他直至晚年仍在诸多的领域内陆续写出了很多优美的作品和文章。

我两岁时失去了母亲,3岁时失去了父亲,是在祖父约翰·罗素男爵(后为罗素伯爵)的家里长大的。关于我的父母,安伯来(Ambeley)男爵和男爵夫人,人们对我几乎只字不提——提得如此少,以至于我隐约地感到某种莫测的神秘。一直到了21岁,我才逐渐对父母的生活和观点有了一个大概的了解。然后我模模糊糊地发现,我在精神和情感方面的发展经历和我父亲几乎完全相同。

原本祖父对我父亲的期望是他应该从政,这是我们罗素家族的传统。他对此也很乐意,并且在国会呆了一小段时间(1867—1868),但是他的性情或信念使他不可能在政治上取得成功。他21岁的时候认定自己不是基督徒,并且拒绝在圣诞节那天去教堂。他成了约翰·斯图亚特·密尔(John Stuart Mill)的信徒,随后又成了这个人的朋友。几年前我发现,密尔是我的(非宗教意义上的)教父。我的父母接受密尔的观点,不只是其中相对比较流行的那些,还有当时仍然撼动着公众情感的那些,比如妇女的投票权和节育问题等。1868年大选期间(我父亲当时是一位候选人),人们发现我父亲曾在一个小圈子的私下聚会上说节育是医疗界应该考虑的一件事情。这导致人们对他展开了中伤和诽谤。一位天主教传教士声称他鼓吹杀婴;出版物上称他为"恶劣而出言不逊的纨绔子弟";在选举那天,展出的漫画指责他不道德,把他的名字改成了"邪恶伯爵安伯来",并指责他吹捧"法国和美国的体制"①。人

① 当在美国时,我的父母就已经研究了像奥奈达人(Oneida)共同体这样的试验。因此他们被指控试图通过介绍非英国的大西洋彼岸的罪恶来腐蚀英国家庭生活的纯洁性。——罗素注

们用这些手段击败了他。比较社会学的研究者可能对1868年英国的乡村和1940年纽约城区的相似之处感兴趣。我的妻子和我本人在《安伯来文献》中收集了对此有用的文件。读者在这本书中会看到，我父亲腼腆、好学，并极端谨慎尽责——可能有点道学气，但截然不同于纨绔子弟。

我父亲并没有放弃重新从政的希望，但再也没有得到选区的支持①，后来他就开始致力于写一本大书——《对宗教信仰的分析》(*Analysis of Religious Belief*)——并在他死后得以出版。由于他那种知识分子的异常的正直，他无论如何都不可能在政治上取得成功；他总是乐于承认自己的弱点和对手的优点。而且他的身体一直不好，经常忍受体力不支的痛苦。

我母亲的观点同我父亲一致，她在大会上发表演讲支持妇女平等的举动震惊了19世纪60年代。她拒绝用"妇女权利"这个短语，因为作为一个彻底的功利主义者，她拒斥自然权利学说。

我父亲希望把我的兄弟和我培养成自由思想家，并且指定了两个自由思想家作我们的监护人。但是，在我祖父母的要求下，大法官法庭取消了这份遗嘱，从而使我得享基督式教养的益处。

1876年，我在父亲去世后被接到祖父母家里时，我的祖父83岁，身体已经非常虚弱。我记得他有时坐着轮椅到户外去散心，有时在他的房间里读英国议会议事录(议会辩论的官方记录)。他对我总是很慈祥，并且好像从不反对小孩子吵闹。但是他太老了，不可能直接地影响我。他在1878年去世，我对他的了解来自他的遗孀，我的祖母——她珍重关于他的记忆。她对我的世界观的影响比其他任何人都要大，虽然从青少年时开始，我就不同意她大多数

① 在英国，一个"选区"是一个国家级的选民区。

的观点。

我祖母是艾利奥特大家族的一个苏格兰长老教会员。她母亲的祖父曾以埃特纳(Etna)火山斜坡上熔岩层的厚度为据宣称世界必定是在公元前4004年被上帝创造出来的,为此他还遭到诽谤。她的一位曾祖父叫罗伯逊(Robertson),是查理五世(Charles V)时期的历史学家。

她是一位清教徒,有着国民誓约派成员那种道德上的刚性,轻视舒适,对食物漠不关心,憎恨喝酒,并认为烟草是罪恶的东西。虽然她在我祖父1866年退休以前的整个一生都在这个伟大的世界中度过,但她完全是脱俗的。她对钱非常淡漠——只有那些钱总是够花的人才可能有这样的情感。她希望她的孩子和儿孙们过一种有用的和有德的生活,却并不指望他们获得其他人视为成功的那种东西或者有"好的"婚姻。她对上帝的秘密审判和个人良心的至高性有一种新教徒式的信仰。在我12岁生日的时候,她送给我一本《圣经》(现在我仍保留着它),并在扉页上写下了她最喜欢的章节。其中一句是:"你不应该盲从众人去行恶";另外一句是:"要意志坚强,要鼓足勇气;不要害怕,也不要沮丧惊慌;因为无论你到哪里,上帝都会与你同在。"这些章节已经深深地影响了我的生活,并且似乎在我不再信仰上帝以后仍然保留着某种意味。

在70岁的时候,我的祖母成了一位一神论者。同时,她支持爱尔兰地方自治,并和国会的一些爱尔兰成员结交为好友,而当时这些人正被公开指控为共同谋杀。我们现在甚至无法想象,当时这让人们多么震惊。她猛烈地抨击帝制,并且让我认识到阿富汗和祖鲁战争的罪恶——这些战争是在我7岁时爆发的。但是,关于入侵埃及,她几乎没有发表议论,好像是因为格莱斯顿(Gladstone)先生的缘故,因为她很崇拜他。我记得我曾经和教我德语

的家庭女教师发生过一次争论，她说英国人一旦踏上了埃及，不管他们许诺过什么，绝对不会主动撤回来；而我却怀着强烈的爱国热情坚持认为，英国人决不会违背誓言。这件事情发生在60年前，他们现在仍呆在那儿。①

在他的遗孀眼里，我祖父把为人类利益做一些重要的事情看得天经地义。我被告知，他提出了1832年的改革法案。他去世前不久，一个由一些显赫的非国教徒组成的代表团前来为他鼓劲，祖母告诉我他曾在50多年前参与领导了消除他们在政治上无权的状态的运动。在他的起居室里有一座意大利塑像，那是意大利政府作为礼物送给我祖父的，上面还有题词："约翰·罗素勋爵，意大利人民向您致敬。"我当然想知道那是什么意思，结果了解到了加里波第(Garibaldi)和意大利统一的整个传奇经历。这些事情激起了我为某个目标而生活的抱负。

我祖父的图书馆成了我的学习场所，并以另外一种方式激励着我。那儿有一些历史方面的书籍，其中一些非常古旧。我对16世纪一个叫圭契阿迪尼的人(Guicciardini)记得特别清楚。那儿有三大卷对开本的《不朽的艺术》(*L'Art de verifier les dates*)。它们非常重，以至于我都搬不动它，但是我对它们的内容作了很多猜测，我想象它们类似于帮助人们在祈祷书中找到复活节的目录。最后当我长大到能够把其中一本从书架上取下来的时候，我失望地发现其中包含的唯一"艺术"就是在书中查询日期的那一种。然后就是由四个专家编写的《爱尔兰年鉴》(*The Annals of Ireland*)，从中我阅读而了解了在大洪水之前去爱尔兰并被溺死的那些人。我很想知道这四个专家是怎么知道他们的，但我没有再读

---

① 这篇文章写于1943年。英国人支持的君主立宪制度在1952年被迦玛尔·阿卜杜尔·纳赛尔(Gamal Abdel Nasser)发动的政变推翻。

下去。这儿还有更为普通的书，比如马基雅弗利（Machiavelli）、吉本（Gibbon）和斯威夫特（Swift）的书，还有一部我从来没有打开过的四卷本的书：《M. P. 安德鲁·马维尔先生著作》（*The Works of Andrew Marvell Esq. M. P.*）。我直到长大后才发现，马维尔与其说是一位政治家，还不如说是一位诗人。我不是被要求去读这些书的，否则我可能不会读其中的任何一本。它们的唯一结果是激起了我对历史的兴趣。我的家族自16世纪早期开始就在英国历史中名声显赫，这一事实毫无疑问增强了我的兴趣。我所学到的英国历史是为了宪政自由而与国王作斗争的记录。在查理二世统治时期被处死的威廉勋爵罗素得到了特别的爱戴和拥护，这使人感到反抗总是值得称颂的。

11岁的时候，我生活中发生的一件大事就是开始学习欧几里得几何学，当时它仍是公认的几何学教科书。当我从因为发现他以不经证明就必须接受的公理出发而失望的情绪中解脱出来的时候，我从他那里找到了很多乐趣。在所有余下的童年时光中，数学吸引了我绝大多数的兴趣。这种兴趣是很复杂的：一部分仅仅是因为高兴地发现自己拥有了一种特定的技巧，一部分是为演绎推理的威力而兴奋，还有一部分是因为数学的确定性使人感到安心，但更多的是因为我（当我还是一个孩子的时候）相信，自然根据数学法则运行，并且如果我们有足够的技巧的话，人的行为就像行星的运动一样可以计算。当我15岁的时候，我得到了一个与笛卡尔主义者非常近似的理论。我十分确信，生命体的运动完全是受动力学定律调控的，因此自由意志一定是一种幻觉。但是，由于我认为意识是不容置疑的东西，所以我无法接受唯物主义，即使它那充满智慧的简明性和对“谬论”的拒斥使我对它也有某种热情。我仍然信仰上帝，因为对第一因的论证好像是难以驳倒的。

对宗教的强烈兴趣

在我 18 岁上剑桥大学之前，我的生活一直是非常孤独而单调的。我是在家里受教养的，最先来自德国保姆，随后是德国和瑞典的女家庭教师，最后是英国的导师。我很少见到其他的小孩子，并且即使是在我见到他们时，他们对我而言也并不重要。大概在十四五岁的时候，我对宗教产生了强烈的兴趣，并开始持续地研究关于自由意志、不朽和上帝的论证。曾经有几个月我的导师是一位不可知论者，我可以和他讨论这些问题，但是随后他就被解雇了，可能是因为人们认为他在破坏我的信仰。除了这几个月之外，我把我的思想深埋于心底，把它们用希腊文写在日记里，以防别人能窥视到它们。孤独少年的那种沉郁的性情让我备受苦痛，我把我的不幸归因于宗教信仰的缺失。我对宗教的深思持续了三年，并坚决不让我的思想被我的欲望所影响。我首先放弃了自由意志，然后放弃了不朽的观念。在我刚满 18 岁时读到密尔的《自传》(*Autobiography*)之前，我仍然信仰上帝，但是我在这本书中发现了这样一句话："我的父亲教导我说，'是谁创造了我们'这个问题是不可能有答案的，因为这一问题本身就蕴涵着'是谁创造了上帝'这样更深层次的问题。"在那一刻，我认定第一因的论证是虚妄的。

在那几年我的阅读范围很广，但是没有什么主题，大多数都很琐碎而不重要。我读了很多劣质的诗歌，尤其是丁尼生(Tennyson)和拜伦(Byron)的诗；最后，17 岁时，我读到了雪莱(Shelley)，而在此之前从没有人和我谈到过他。有好多年，他一直是过去的伟大人物中我最喜欢的人之一。我读了卡莱尔(Carlyle)的很多作品，十分欣赏《过去与现在》(*Past and Present*)，但是不喜欢《成

衣匠的改制》(*Sartor Resartus*)。对我而言,"永远赞同"(The Everlasting Yea)就是一些感伤的胡言乱语。我几乎完全接受的人就是密尔。他的《政治经济学》(*political economy*)、《论自由》(*Liberty*)和《女权辩护》(*The subjection of women*)对我影响巨大。我对他的《逻辑学》(*Logic*)全书作了非常详细的笔记,但是没有接受他的这一理论,即数学命题是经验归纳的结果,虽然我也不知道它们此外还能是什么。

所有的这些都发生在我到剑桥大学之前那段时间。除了在上面提到的那个持不可知论的导师任教的三个月里,我发现没有什么人可以和我一起谈论我的思想。在家里,我掩饰了对宗教的疑虑。有一次我说我是一位功利主义者,但遭到了很多的嘲笑和奚落,以至于我此后再也没有在家里表露过我的观点。

在剑桥大学的新世界

剑桥大学给我打开了一个充满乐趣的新世界。我第一次发现,当我表达出我的思想时,它们好像被当作值得考虑的东西而被接受了下来。怀特海(Whitehead)对我进行过入学学术测评,他把我介绍给了很多长我一两岁的高班生,结果我在一周之内结识了很多人,他们后来成了我的终身好友。当时已经是高级研究员和讲师的怀特海对人非常友好,但由于远在我之上而直到多年以后才成为我非常要好的私人朋友。我找到了一伙同龄人,他们能干,非常真诚,学习刻苦,但是他们又对学术研究之外的很多东西感兴趣——诗歌、哲学、政治学、伦理学等等,实际上是人类理智探索的整个世界。我们经常在周六晚上讨论问题一直到很晚,周日聚在一起吃顿晚早餐,然后散一整天步。那时候,能干的年轻人们尚未摆出愤世嫉俗的高傲姿态来——那是多年以后才从利顿·斯

特雷奇(Lytton Strachey)开始在剑桥流行的。世界好像充满了希望,可靠而稳固;我们都确信19世纪的进步将会得以继续,并且我们自身应该能够贡献出一些有价值的东西。对于那些1914年以后的年轻人来说,很难想象那些日子的快乐。

我在剑桥大学的朋友有麦克塔格特(McTaggart),他是一位黑格尔主义的哲学家;洛斯·迪金森(Lowes Dickinson),他那优雅的魅力让所有认识他的人都很喜欢他;查尔斯·桑格尔(Charles Sanger),他在大学里是一位才华横溢的数学家,随后成了一位出庭律师,在法律界因主编《贾曼论遗嘱》(*Jarman on Wills*)而闻名;克朗普顿(Crompton)和西奥多·卢埃林·大卫(Theodore Llewelyn Davies)兄弟,大教堂牧师的儿子——这位牧师以"大卫和沃恩"(Davies and Vaughan)之一而享有盛名,他翻译了柏拉图的《理想国》。这兄弟俩所在家庭的七个成员能力都很强,而他们两个是其中最年轻、最能干的;他们也有着异乎寻常的交友能力,强烈地渴望成为对世界有用的人,并且有着无人能匹的睿智。西奥多是弟弟,当他还在政府机关里工作,刚开始驶向远大前程的时候,却在一次洗海水澡时意外地溺水身亡了。我不知道还有哪两个人能够被这么多的朋友如此深深地喜欢着。在我见得最多的那些人中有特里威廉(Trevelyan)家的三兄弟,他们是麦考利(Macaulay)的侄子/外甥。他们三个,老大成了工党的政治家,后来又从工党政府中辞职,因为他认为工党政府不够社会主义;老二成了诗人,在他出版的作品中,最好的就是对卢克莱修(Lucretius)的出色翻译;老三叫乔治(George),以历史学家的身份著名。年龄比我稍小的是摩尔(G. E. Moore),后来他对我的哲学产生了很大影响。

我的生活环境受到了麦克塔格特的很大影响,他非常机智地推荐他的黑格尔主义哲学。他教育我应该认为英国的经验主义是

“粗糙的”，并且我也愿意相信，黑格尔（在较弱程度上还有康德）有一种在洛克（Locke）、贝克莱（Berkeley）和休谟（Hume）或者我的前教主密尔那里所没有的深刻。在剑桥的最初三年，我因为主要忙于从事数理研究而没有读康德和黑格尔，但是在第四年我开始全神贯注于哲学。我的导师是亨利·西季维克（Henry Sidgwick）、詹姆士·沃德（James Ward）和斯托特（G. F. Stout）。西季维克代表着英国的哲学观点，而我自以为已经看透了这种哲学；因此我当时（与我以后相比）并不那么看重他。沃德和我的私人感情非常好，他建立了一个康德式的体系，并把我引见给了洛兹（Lotze）和西格沃特（Sigwart）。那时，斯托特对布拉德雷的评价极高；《现象与实在》（*Appearance and Reality*）出版时，他说这本书在本体论上已经达到了人类能力的极致。他和麦克塔格特两个人让我成了一个黑格尔主义者；我还清楚地记得在1894年某天的一个时刻，当我沿着三一小径散步的时候，我在一瞬间忽然明白（或我自以为看出）本体论证明是有根据的。① 我跑出去买了一罐香烟；在我回来的路上，我忽然把它抛到空中，在接住它的时候大声欢呼：“大苏格兰（烟丝的商标），本体论证明是正确的！”那时候我如饥似渴地读布拉德雷的著作，我崇拜他超过了任何其他近期的哲学家。

从唯心论中逃脱

我在1894年离开剑桥大学后，花了很多时间在外国。1894

---

① 对上帝存在的本体论证明被坎特伯雷的安塞姆（Anselm of Canterbury）（1033—1109）进一步发展。在其中的一种论证中，前提是如下的事实：“上帝”被界定为可以想象的最伟大的存在，而一个存在的上帝比一个不存在的上帝要伟大，据此可以推出，上帝一定存在。

年的几个月中，我当了英国驻巴黎大使馆的一名荣誉随员，在那里我不得不抄写试图说服法国政府龙虾不是鱼的长篇公文，而法国政府对此的答复是，在1713年签订的乌特勒支条约上龙虾是鱼。我对外交这样的职业不感兴趣，于是在1894年12月离开了大使馆。然后我就结婚了，在柏林度过了1895年的大部分时日，研究经济学和德国社会民主党。大使的妻子是我的一个堂姐，我和我的妻子被邀请到大使馆吃饭；但是她提到我们参加过社会主义者的聚会，此后，大使馆的大门就对我们紧闭了起来。我的妻子是一位费城教友派信徒(Philadelphia Quaker)，我们1896年在美国呆了三个月。我们的第一站就是参观沃尔特·惠特曼(Walt Whitman)在新泽西州卡姆登(Camden)的寓所；她对他耳熟能详，我也非常地崇拜他。这次旅行对我克服剑桥的某些地方风尚非常地有用，特别是，我读到了维尔斯特拉斯(Weierstrass)的作品，而我在剑桥大学的老师们从来没有提及过他。在这次旅行之后，我们在苏塞克斯郡的一间工人小木屋里安置了下来，同时加了一间很宽敞的工作间。我那时有足够的钱来支撑简单的生活而不用去谋生，因此我能把我所有的时间(除了晚上，那是我们大声读历史的时间)投入到哲学和数学研究中。

从1894到1898这几年，我相信有可能用形而上学来证明宇宙的万物，而宗教情感使我认为宇宙万物都是重要的。我决定，如果我有足够的能力，我将毕生献身于哲学。我的奖学金论文——“论几何学的基础”(*On the Foundations of Geometry*)——得到了沃德和怀特海的称赞；如果他们对它评价不高，那么我可能就会从事经济学研究，在柏林期间我已经在这方面有所涉猎了。记得一个春天的早晨，在蒂尔加藤公园(Tiergarten)漫步的时候，我计划写一套关于科学哲学的著作，它在我从数学转移到生物学时开始变得越来越具体了；我认为我也应该写一套关于社会和政治的

著作,而它却变得越来越抽象模糊。最后我要在一部同等地处理理论和实践的百科全书式著作中实现一种黑格尔式的综合。这一计划受到了黑格尔的激发,并且其中有一部分在我的哲学的变化中幸存了下来。那是一个比较重要的时刻:在记忆中,我仍能感觉到踩在我脚下的积雪在慢慢地融化,能够闻到预示着寒冬即将结束的湿土的芬芳。

在 1898 年,各种原因让我放弃了康德和黑格尔。我读了黑格尔的《大逻辑》(*Greater Logic*),认为——现在仍然认为——关于数学他所讲的全是胡说。我开始怀疑布拉德雷①反对关系的论证,开始不信任一元论的逻辑基础。我不喜欢康德超验美学的主观性。但要不是摩尔的影响,我的这些想法会形成得慢得多。他也有一段时期是黑格尔的信徒,却比我的短得多。他第一个站起来进行反叛,我则怀着一种被解放出来的心情紧随其后。布拉德雷论证说,常识信奉的一切东西都只不过是一种表象;我们走到了另一个极端,认为凡是未受哲学和神学影响而由常识认定为实在的一切都是实在的。这是一种从监狱里面逃出来的感觉,我们允许自己认为草是绿色的,太阳和星星即使没有被人意识到也存在,并且这是一个多元而永恒的柏拉图式的理念世界。这个世界曾经是抽象的、合乎逻辑的,现在却忽然变得丰富、变动不居而充实具体。数学能够非常实在,而不仅仅是辩证法的一个阶段。其中的某些观点在我的《莱布尼茨的哲学》(*Philosophy of Leibnitz*)中得到了陈述。这本书的写作缘于偶然。麦克塔格特于 1898 年在剑桥上关于莱布尼茨的课,其间,他希望回家乡新西兰探亲,因此

① 弗郎西斯·赫伯特·布拉德雷(Francis Herbert Bradly)(1846—1924),在他的《现象与实在》第一篇中论证说,所有的常识和大多数哲学概念都是自相矛盾的,因为它们包含着关系,而关系的概念本身就是自相矛盾的。因此,实在或者绝对由于无矛盾而一定和表象截然不同。

请我来代替他上这门课。对我而言，这次偶然事件是一件幸事。

和数理哲学的蜜月

我学术生涯最重要的一年就是1900年，这一年最重要的事情就是我参加了在巴黎召开的国际哲学大会。从我11岁学习欧几里得几何学开始，我就对数学的基础非常的迷惑。后来，当我开始涉足哲学时，我发现康德和经验主义者同样不能令我满意。我不喜欢先验综合，①但是数学似乎也不包含什么经验归纳。1900年在巴黎，这个事实给我留下了深刻的印象，即在所有的讨论中，皮亚诺(Peano)和他的学生有一种其他人所不具有的精密。所以我向他讨要了他的专著，他也欣然应允。一旦我掌握了他的符号系统(notation)，我就发现它延展了数学精确的领域——这个领域已经后退到了把自身交付给哲学模糊性的地步。我把自己的研究立于他的基础之上，发明了一套关系符号。幸运的是，怀特海对这一方法的重要性表示认同，不久我们就一起给出了级数(series)、基数(cardinals)和序数(ordinals)的定义，并把数学化约为逻辑。在将近一年的时间里，我们迅速地取得了一系列的成功。弗雷格(Frege)已经完成了大部分工作，但是最初我们并不知道这一情况。这些最后贡献到《数学原理》(*Principia Mathematica*)一书中的工作，最初对我而言是反驳康德的一段插曲。

到1901年6月，这段蜜月时期的愉悦就结束了。康托尔(Cantor)证明没有最大的基数；将这一证据应用于全类(universal

---

① 许多哲学家都认为，不证自明的陈述都是"分析的"(analytic)：他们是逻辑为真的。康德(Immanuel Kant)(1724—1804)认为存在着"先验综合的"命题，它们是自明的，且是对世界的描述。部分是由于受到罗素的影响，20世纪大多数英语哲学家都反对先验综合。

class)，就会导致不把自身包含在内的类与类之间的矛盾。不久我明白，这仅仅是无限多矛盾中的一个。我给弗雷格写了一封信，他用最严肃的语气答复说："*die Arithmetic ist ins Schwanken geraten.*"[①]起先，我希望这只不过是一件琐事，能够轻而易举地处理掉；但是，紧随着最初的希望而来的就是一种非常接近于失望的东西。整个1903和1904年我都在追索那惑人之物，但是没有丝毫的进展。最后，在1905年的春天，一个不同的但能够被解决的问题让我看到了希望的曙光。这就是摹状词问题，并且它的解决暗示了一种新的技术。

解决矛盾的尝试

学院派的实在论是一种形而上学的理论，但是每一种形而上学的理论都有一个技术性的对应物。在经院哲学或者柏拉图主义的意义上，我曾是一位实在论者。例如我曾认为整数有一个永恒的存在。当基数被归约为类的类时，这种存在就转换成了类。迈农(Meinong)的著作让我很感兴趣，他把实在论的论证应用到描述性短语中。每个人都同意"金山不存在"是一个真命题。但显而易见的是，它有一个主词——"金山"，如果这个主词不指代某个客体，那么这个命题好像就没有意义了。迈农推断说，有一座金山，它是金的，是一座山，但是并不存在。他甚至认为，存在的金山是存在的，但并不现实地存在。这并不让我满意，我想避免迈农的过度拥塞的存在王国，这把我导向了摹状词理论。在该理论中，重要的是这一发现，即在分析一个有意义的句子时，未必需要假定每个词或短语都有独立的意义。"金山"可以是一个有意义句子的部

① 数学已经陷入混乱状态。

分，但是孤立的讲它就没有意义了。这很快就表明，类符号能够被当作摹状词来对待，也就是说，能作为有意义句子中的无意义部分。一般来讲，这就使我们能看到，为矛盾找到一种解决途径是如何可能的。《数学原理》中提出的特殊解决方法有很多缺点，但它至少表明逻辑学家面临的不是完全的死胡同。

摹状词理论以及解决悖论的企图让我开始关注意义（meaning）和意指（significance）问题。"意义"应用于词，而"意指"应用于句子，这是一个非常复杂的问题，我试图在《心的分析》（*The Analysis of Mind*）和《对意义和真理的探究》（*An Inquiry into Meaning and Truth*）（1940）中对它加以解决。这个问题将涉及到心理学甚至是生理学的东西。我对它思考得越多，对逻辑的完全独立性就越不确信。既然逻辑学相对于心理学而言是更高深和精确的科学，明智的做法显然是尽可能地将问题界定于能用逻辑方法来解决的范围内。在此，我发现"奥卡姆剃刀"（Occam's Razor）是那么的有用。

"奥卡姆剃刀"在最初形式上是形而上学的，它是一种关于"实体"的经济原则。我在写《数学原理》时仍是这么看它的。在柏拉图那里，整数是永恒实体；在弗雷格的《算数基础》（*Basic Law of Arithmetic*）一书中，它们也是被这样规定的。把基数定义为类的类，而类的符号可能是"不完全符号"，这些使我认为，把基数作为实体是不必要的。但是真正得到证明的事物与形而上学完全无涉，因为它们用"最小量词汇"（minimum vocabulary）就能得到充分的说明。我的"最小量词汇"是指，其中的任何一个词都不能用其他的词来下定义。在理论上，任何的定义都是多余的，因此任何科学都能用相应的最小量词汇表述出来。皮亚诺将数学的独特用语减少到三个；弗雷格和《数学原理》则认为，即使这三个也是不必要的，因为数学的最小量词汇就是逻辑学的那一套。这完全是一

个技术性的问题，能够有一个精确的解决方法。

不过，这就需要我们在从最小量词汇中得出推论时尤加谨慎。首先，通常（如果不是总是）一个给定的主词（subject-matter）可以对应多种不同的最小量词汇，例如，在真值函项（truth-function）理论中，我们可能认为“非 p 或非 q”或者“非 p 和非 q”是不确定的，没有理由倾向于那一个。此外，一个经常遇到的问题是，看似是一个定义的陈述是否是一个真正的经验命题。例如，假定我们给“红”下的定义是“由于一定的波长和一特定范围的频率所引起的视觉”。如果我们以此作为“红”这个词的意思，那么在光的波动说被理解和波长能被测定出来之前，所有包含这一词的命题就都不可能被理解了；但是“红”这个词在这些发现之前就已经被使用了。这就很清楚的表明，在所有包含“红”一词的日常话语中，它并没有被赋予上述意义。可以思考以下问题：“我们关于颜色的所有知识能不能为盲人所知呢？”如果遵循上述定义，那么答案就是肯定的；如果遵循从日常经验中所引申出来的定义，答案则又是否定的了。这一问题表明了新的逻辑是怎样像亚里士多德学派一样通向狭隘的经院主义的。

没有共相我们将裹足不前

尽管如此，我认为确实能够从对最小量词汇的研究中推出一种结论来。最重要的例证之一就是传统的共相问题。几乎确定不疑的是，没有哪种用语能够彻底删除掉那些多少与所谓的“共相”（universals）有关的词汇。其实这些词不一定必须以名词的形式出现，它们也许仅仅以形容词或者动词形式出现。或许我们对“相似的”这样一个词非常满意，而绝对不需要“相似性”。但我们需要“相似的”一词这一事实揭示了关于世界的某种事实，而不仅仅是

关于语言的。至于它揭示了关于世界的什么事实,我就不得而知了。

最小量词汇之用处的另外一个例证与历史事件有关。为了表述历史,我们必须找到一种方式来谈论仅仅发生过一次的事件,比如恺撒(Caesar)之死。过多地在意与历史无涉的逻辑,可能导致人们忽略这种需要。而相比于牛顿的宇宙(在那里,空间的点和时间的瞬间提供特殊性),时空的相对性使得满足这一需要更加困难。

因此,一般来说,最少量词汇在表明特定词汇的必要性时比它们表明相反情况时更加有益。

在某些方面,我出版的著述(数理逻辑除外)根本不能完全代表我的信仰或者说我的整体看法。我一直极为关注的知识理论有一定的根本上的主观性;它就"我如何知我所知"发问,从而不可避免地要从个人经验出发。它的材料是自我中心的,因而其论证的最初阶段也是如此。我至今仍然没能超越这些最初阶段,所以我在表面看上去比我事实上之所是就有了更多的主观性。我不是一个唯我论者,也不是一个唯心主义者;我像相信心理学世界一样相信(虽然没有好的根据)物理学世界。但似乎很明显的是,任何没有经验过却被认知的事情必定是通过推论来认知的。我发现,对唯我论①的恐惧已经阻碍哲学家来面对这个问题,要么是必要的推理原则已经变得模糊不堪,要么就否认通过经验认知的事物和通过推论认知的事物之间的区分。如果我有时间严肃地研究另一个哲学问题,我将致力于分析从经验向物理世界的推论,假定它们

① 一个唯我论者是这样一个人,他认为整个世界,包括其他所有的人,都仅仅像一种错综复杂的梦存在于他的头脑中。哲学家们不是唯我论者,也不会为唯我论所引诱,但大多数哲学家都认为找到一种好的论证来消除唯我论是一个严肃的问题。

能够获得有效性，并去探索以揭示出哪些推论原则——如果真的话——决定了这种有效性。至于这些揭示出来的原则是否会被作为真理而接受，那是一个人的性情问题；但是，如果有证据表明接受它们是反驳唯我论的必要前提，那就不应该是性情问题了。

战争威胁

现在我来谈谈我所努力做的与社会问题相关的事情。我是在一种政治氛围中长大的，我的长辈们也希望我以后能够从政。但是，哲学比政治更令我感兴趣，而当我表现出某些相应的天资时，我就决定把它作为我的主要工作了。这让我的祖母很不高兴，她提醒说，我对几何学基础的研究就是"已经在过着的一种生活了"，并用一种震惊的语气说："噢，我的伯特(Bertie)，我听说你又在写另外一本书了。"尽管如此，我的政治兴趣——虽然是第二位的——仍然十分的强烈。1895年在柏林的时候，我就对德国社会民主党作了一些研究；我喜欢他们是因为他们反对德皇(Kaiser)，不喜欢他们是因为他们(当时)体现着正统的马克思主义。在西德尼·韦伯(Sidney Webb)的影响下，我一度成了一位帝国主义者，甚至支持布尔战争。但是到了1901年，我就已经完全抛弃了这一观点；从那时起，我对在人类关系上使用武力的行为极度厌恶，虽然我总是承认在某些时候使用武力是必要的。1903年，当约瑟夫·张伯伦(Joseph Chamberlain)反对自由贸易时，我通过写作和演讲来反对他，表达了一个国际主义者的反对意见。我为了妇女的投票权奔走呼告。在1910年，由于《数学原理》的写作实际上已经完成，我希望竞选国会议员。要不是选举委员会十分震惊地发现我是一名自由思想者的话，我本会将此付诸实际的。

第一次世界大战使我的兴趣发生了新的转向。这次战争以及

阻止未来战争的问题吸引着我，我就此以及同类主题所写的书则增加了我在公众中的知名度。在战争期间，我曾希望和平能够表达出避免未来大战的一种理性的决断；凡尔赛条约摧毁了这一希望。我大多数朋友在苏维埃俄国那里看到了希望，但是当我1920年去那里的时候，并没有发现什么值得我喜欢和称羡的。然后我应邀去了中国，在那里呆了将近一年的时间。我爱中国，但显而易见的是，对敌对的军国主义的反抗必定已经破坏了他们文明中的相当一部分精华。他们除了被征服或者采纳敌人们的诸多恶习之外，好像没有别的选择。但是，中国给了我一样东西，这种东西是东方能够给任何怀着敏感的同情心来研究它的欧洲人的：它教育我在长时段内考虑问题，不能因为暂时的挫折就垂头丧气。在过去二十多年日益恶化的阴翳处境里，这个习惯使得世界对我而言比本来可能的更可忍受些。

在我从中国返回后那几年里，我前两个孩子的出生使得我对早期教育产生了兴趣；有一阵子，我投入了大部分精力去研究这些。我曾被认为鼓吹在学校里实现绝对自由，但是这——就像说我是无政府主义者一样——是一个错误。我认为教育和政治差不多，一定的强力是不可或缺的，但是我也认为能够发现一些方法，以便将所必需的强力降到最低限度。这种问题既包括政治因素又包括私人因素。一般而言，与不幸的人相比，那些幸福的孩子和成年人的破坏性欲望可能更少些，因此也就需要更少的约束。但是我认为，被剥夺了教导的孩子不可能感到幸福；我还认为，如果游手好闲得以应允，那么社会责任感也不可能被培养出来。孩提时代的规导和其他所有实际问题一样是一个度的问题。极度的不幸和本能的挫折感容易导致对世界的一种深深的怨愤，这有时会通过一种非常隐晦的方式在残忍和暴力中表达出来。相应的心理和社会问题最初是在1914—1918年的战争期间引起我关注的。我

尤其惊异于这样的事实：最初大多数人好像非常欢迎战争。很显然，这是由于各种各样的社会痼疾所致，其中的一部分就是教育问题。但是，尽管每一个父母能够为他们自己的孩子做很多事情，大范围的教育改革仍然必须依靠国家，从而需要政治和经济改革来开路。然而，世界正一步步地走向战争和独裁，在实际问题上我看不出自己能做什么有用的事情。所以我日益回归到哲学中，回归到与思想有关的历史中去了。

哲学中没有情感慰藉

除了哲学和数学以外，没有其他的事情比历史更令我一直感兴趣了。我绝不能接受任何关于历史发展的整体图式，比如黑格尔和马克思的历史观。尽管如此，整体倾向能够被研究，并且这种研究与当前联系起来还是有用的。我发现，研究 1814 年到 1914 年①这段时期的自由主义思想的影响对我们理解 19 世纪非常有帮助。两种类型的自由主义——理性的和浪漫的，分别以边沁(Bentham)和卢梭(Rousseau)为代表——从那时到现在一直维持着或联合或冲突的关系。

哲学与社会环境的关系经常被职业哲学家所忽视。马克思主义者感兴趣的是作为社会环境之结果的哲学，而没有意识到它也是原因。但是坦白地说，所有重要的哲学两者都包含。柏拉图既是斯巴达人在伯罗奔尼撒战争中取胜的结果，也是基督教神学的诸多原因之一。仅以前一种方式来看待他将会使中世纪教会的成长得不到说明。目前我正在写从泰勒斯(Thales)至今的西方哲学史，在这本书里面，每个重要的哲学体系都被同等地视为社会环境

---

① 见罗素的《自由和组织》(*Freedom and Organization*)一书，1814—1914(1934)。

的结果和原因。

在某些方面，我的知性之旅是令人失望的。我年轻时希望在哲学中找到宗教似的满足；即使在我抛弃黑格尔哲学后，永恒的柏拉图式世界仍然提供了某种非人的东西容我向往。我曾满怀神圣地看待数学，所以当维特根斯坦(Wittgenstein)让我认识到它只不过是同义反复时，我感到非常的痛苦。我总是非常强烈地想为那些好像由人类生活之外的、应受敬畏的某种东西所激起的情感找到一些证明。我有时对一些显而易见的事物沉思，比如繁星闪烁的天空，和礁石嶙峋的岸边汹涌的波涛；有时沉浸于科学宇宙(相比于人类生活)在时间和空间上的浩淼无垠；有时徜徉于客观真理的大厦中，特别是像数学那种不止于描述偶然世界的真理。有些人试图创造一种人本主义的——视人为万物最贵的——宗教，但他们并不能让我在感情上满意。不过我不能相信，在已知的世界上，除了人类和(在非常弱的意义上)动物以外，还有什么值得我称颂。最美妙的不是繁星满布的苍穹，而是人类对它们的洞察；面对宇宙之广大而称羡不已是一种盲从，是荒唐的；客观的、非人的真理好像是一种幻觉。虽然我的感情强烈地抗议，我的理智仍然赞同人本主义。在这个意义上，“哲学的慰藉”并不适合于我。

相反，在更为纯粹的理智的意义上，我在哲学中找到了理性所能期望的全部满足。在我年少时由于表述模糊而令我困惑不解的那些事情现在都因一种精确的方法而得到了解释；这一方法使得属于科学的那种进步成为可能。在无法获得确切知识的领域，这种不可获知性有时能够得到证明，并且通常可能提出大量与现存证据相容的适当的假说。那些采用从逻辑分析中提出的方法的哲学家可能相互争论，但不是像以前那样漫无目的，而是持一种合作的态度，所以双方都能赞同结果。在我的一生中，这一切都是新的；领军人物是弗雷格，但他直到老年还很孤独。理智向新领域的

这种开拓是我所非常珍重的。哲学理性可能为战争的打击和具有迫害性的新的迷信所窒息，但我们可以指望，它不会完全地或过久地迷失。从这方面来说，我的哲学生活是幸福的。

伯特兰·罗素

1943 年 7 月于宾夕法尼亚

阿尔伯特·爱因斯坦

“一切概念都是任意选择的假定。”

阿尔伯特·爱因斯坦(Albert Einstein，1879—1955)作为狭义相对论和广义相对论的创建者而广为人知。相对论极大地改变了我们的宇宙观。但他对科学还作出了其他许多重要的贡献，其中最著名的是光子的发现和从布朗运动证明分子的存在。在哲学和在物理学中，爱因斯坦受休谟和马赫影响最深；不过他反对马赫所认为的科学法则是对实验结果的本质概括，而是认为一切法则的基本假定都是人类理智的自由创造。爱因斯坦的宇宙观是完全决定论的，他因而反对尼尔斯·玻尔的量子理论。后来的物理学发展证明了玻尔是正确的，爱因斯坦的希望因此落空了。

我已经67岁了,今天坐在这儿是想写一点类似自己的讣告那样的东西。我现在这么做不仅是因为希耳普(Schilpp)博士说服了我这么做,事实上还因为我相信向那些与我们一起奋斗的朋友回顾我们自己奋斗和探索的历程是一件不错的事情。但经过反思之后,我意识到这类尝试注定是有缺陷的。因为,无论一个人的工作生涯何其短暂而有限,无论所走的弯路如何之多,要把那些值得讲的东西讲清楚仍然是不容易的。今天这个67岁的人绝不同于以往那个50岁、30岁或者20岁时的人了。每次回忆都会染上现状的色彩,因而就会受不可靠的观点的影响。尽管这些很容易使人气馁,然而一个人还是可以从自己的经验中提取出许多别人意识不到的东西。

当我还是一个相当早熟的年轻人时,我就已经完全领会到:那些驱使大部分人一辈子不停追逐的愿望和奋斗都是没有价值的。而且,很快我就发现,相比今日,当年这种追逐的残酷被更精致地掩饰在伪善和华丽辞藻之下。仅仅胃的存在,就命定了每个人都得参与这场追逐。胃也许很容易因此得到满足,但人不会,因为他是一个有思想、有情感的存在。摆脱这个困境的第一条出路是宗教,它借助传统的教育工具植入每个孩子的心灵。因而,虽然我的父母是没有宗教信仰的犹太人,我还是深深地信仰宗教。可是,在我12岁的时候,这种宗教信仰突然终结了。通过阅读通俗的科技书籍,我很快意识到《圣经》中的很多故事都不可能是真的。结果就是,在一场近乎疯狂的自由思考后我觉得,社会总在有意地拿谎言来欺骗年轻人;这个观念是决定性的。这次经历让我从此不迷信任何权

威，对一切在具体社会情境中起作用的信念都持怀疑的态度。我始终保持着这种态度，虽然后来对因果关联的更好洞察使它变得温和了些。

很显然，对我来说，失去那个儿时的宗教天堂是我第一次尝试着将自己从纯粹个体的锁链中，从由愿望、期待和原始情感所统治的存在中解放出来。在遥远的那一边是这个独立于我们人类而存在的巨大世界，它对我们而言就像一个伟大的永恒之谜，但我们至少可以通过观察和思想部分地抵达它。对世界的沉思是对自由的召唤，不久我就注意到许多我尊敬和仰慕的人物都在这种追求中找到了内心的自由和安全感。在我们能力范围内用思维把握这个外在于人的世界，有意无意地成了我心中的最高目标。过去和现在的那些受到同样激励的人，以及他们所获得的真知灼见，是我不可或缺的朋友。通往这个天堂的道路并不像通往宗教天堂那样舒适和迷人，但它显示出它是可以依赖的，我也从未后悔自己选择了它。

我所讲的这些仅仅在一定意义上是真的，正如用寥寥几笔勾画的图像只能在相当有限的意义上忠实于一个充满感人细节的复杂对象一样。如果一个人喜欢有条理的思想，那么，他天性的这一面可能就会以其他方面为代价而发展得更为显著，从而在更大程度上决定他的思想。在这种情况下，很可能这个人在回忆中看到的是一致、系统的发展，但实际的经验却发生在复杂的具体处境中。外部情境的多变性与瞬间意识内容的有限性使每个人的生活有了一种模糊性。在像我这样类型的人这里，成长的转折点在于把主要兴趣从转瞬即逝的、纯粹个人的层面解放出来，转而努力从观念上把握事物；这是一次意义深远的转折。从这个角度来看，上面以如此简短的文字表述的概论里已经包含了尽可能多的事实了。

思维和惊奇

准确地说,什么是“思维”?当我们接受感觉印象,产生记忆图像时,这还不是思维。当这些图像组成序列,每一个都产生另一个时,这也不是“思维”。然而当一幅图像在很多这样的序列中出现,那么——正是通过这样的重复出现——它就成了这些系列的组织性要素,也就是说,它将本身互不相关的序列联系起来了。这样的一个要素便成了一个工具,一个概念。我想,从任意联想或“梦想”转入思维的标志就是概念在其中或多或少的重要作用。一个概念绝不必然同某个感觉上可识别和再现的符号(词)绑在一起;但是,当情况就是这样的时候,思维就变得可以交流了。

读者会问,在丝毫没有努力给出任何证明之前,这个人有什么权利在一个如此成问题的领域这样草率而简单地运用观念?我的辩护是:我们所有的思维,在本性上就是概念的一种自由游戏;这种游戏的正当性在于,在它的帮助下我们能够更好地理解我们的感觉。真理的概念尚不能用于这样一个结构;我认为,只有当游戏的要素和规则已经获得了深刻的认同或者约定时,这个概念才可用。

我毫不怀疑,我们的思维在大部分情况下不用符号(词)也可以进行,甚至于在相当程度上是无意识地进行的。因为,否则的话,怎么可能有时我们会完全自发地对一些经验表示“惊奇”呢?当某个经验同已经充分植根在我们内部的概念世界产生冲突时,这种“惊奇”产生了。当我们尖锐而强烈地经历到这个冲突时,它就会决定性地反作用于我们的思维世界。这个思维世界的发展在一定意义上是从“惊奇”的不断飞跃。

当我还是四五岁的孩童时,父亲给我看了一个指南针,那时我就体验了一次这样的惊奇。指针以如此确定的方式行动,这与无

意识的概念世界中可能发生的那些事件(由直接"接触"所产生的效应)一点都不符合。我还记得——或者至少相信我记得——这次经历给了我深刻而且持久的印象。一定有什么东西深深地隐藏在事情背后。一个人从小就看到的东西不会导致这类反应;物体的下落,风和雨,月亮以及月亮不会掉下来这个事实,有生命物和无生命物的不同,对这一切他都不感到惊讶。

在12岁时,我经历了另一个完全不同的惊奇。这次惊奇来自一本关于欧几里得平面几何的小册子,它是在某个学年初到我手里的。书中有很多命题,比如:三角形的三条高线交于一点。这类命题虽然绝非自明,却可以得到如此确定的证明,以致对它们的任何怀疑都显得不可能。这种明晰性和确定性给我留下了一种无法形容的印象。公理不经证明就必须被接受,这点并没有使我不安。无论如何,只要能以我所确信有效的命题为据,我就会感到相当满足了。比如,我记得,在那本神圣的几何小册子到我手里之前,一位叔叔就已经向我谈起过毕达哥拉斯定理。费尽周折后,我终于利用三角形的相似性成功地证明了这条定理;在证明过程中,我视此为自明:直角三角形各边的关系完全取决于它的一个锐角。只有那些在我看来缺乏这类"自明性"的东西才需要证明。此外,几何学研究的对象与感官知觉到的对象看来是同一类型的东西,都是"能被看到和摸到的东西"。这种朴素的观念——大概也处于康德对"先验综合判断"之可能性的著名研究的核心——显然立足于这个事实:几何概念与直接经验对象(刚性杆,有限区间等等)的关联已经无意识地存在着。

我的认识论信条

因此,如果通过纯粹思维看上去就可能获得关于经验对象的

确切知识，那么这种惊奇就立足于一个错误。对任何第一次经验到它的人来说，能够在纯粹思维中达到希腊人首次在几何学中向我们表明是如何可能的那种确定性和纯粹性，就已经够了不起了。

既然我已经打断了刚开了个头的讣告而将话题扯得很远，我就会毫不犹豫地用几句话在这里陈述一下我的认识论信条，虽然有些东西在前面已经顺便提起过。这个信条事实上是很晚才慢慢地发展起来的，而且它与我年轻时的观点也不一致。

一方面，我看到所有感觉经验的总和；另一方面，我看到记载在书籍中的概念和命题的总和。概念和命题之间的关系是一种逻辑关系，而逻辑思维活动被严格限定为按照确定的规则——这是逻辑所要研究的问题——来建立概念和命题之间的相互联系。概念和命题只有通过它们与感觉经验的联系才能获得“意义”和“内容”。后者与前者的联系是纯粹直观的，本身不具备逻辑特性。进行这种联系或直觉联结所必须的确定性程度，不是别的，正是科学“真理”与空洞幻想的区别所在。概念系统和构成概念系统结构的句法规则都是人类的创造。虽然各概念系统在逻辑上是完全任意的，它们却受如下目标的约束：即，需要与感觉经验的总体有尽可能确定和完全的协调；此外，它们还必须尽可能少地使用逻辑上独立的元素（基本概念和公理），即未定义的概念和非派生的假设命题。

在一个逻辑系统中，如果一个命题是根据可接受的逻辑规则推演而得的，那么它就是正确的。一个系统的真理内容取决于它与经验总和相符之可能性的确定性和完全性。一个正确的命题从它所属系统的真理内容中获得它的“真理性”。

下面是对历史发展的一点评论。休谟清楚地意识到某些概念，如因果性概念，是不能从经验材料中通过逻辑方法推演出来的。康德完全确信某些概念的独立性，把它们——被挑选出来的

那些——当成是任何思维的必要前提,并把它们与那些源于经验的概念区分开。但我确信,这种区分是错误的,或者,不管怎样,它没有以一种自然的方式来恰当处理这个问题。从逻辑学的观点来看,所有概念,即使那些最靠近经验的概念,都是任意选择出来的假设;因果性概念就是这样:它首先是这种探索的出发点。

我的早期教育

现在让我们回到讣告上来。在12岁到16岁之间,我自己熟悉了数学基本原理,包括微积分原理。在这个过程中,我很幸运地接触到一些书,它们虽在逻辑严密性上并不考究,但都能清晰地表达出主要观点。总的来说,这段时间的学习是令人陶醉的;有几次达到了顶点,给我的印象足可与那次初等几何所带来的相媲美——解析几何的基本观点、无穷级数、微分和积分的概念。我还很幸运地从一本极好的通俗读物中了解了整个自然科学领域的主要成果和方法。这本书(伯恩斯坦(Bernstein)的《自然科学通俗读本》,一部有五六卷的著作)几乎完全限定在定性的方面。我全神贯注地阅读了它。此外,当我17岁作为一个数学和物理学的学生进入苏黎世工学院时,我已经学过一些理论物理了。

在那里,我遇到了几位非常优秀的老师(比如,赫维茨(Hurwitz)和闵可夫斯基(Minkowski),所以我本能得到更深层次的数学训练,但是我大部分时间呆在物理实验室,痴迷于直接同经验接触。剩下的时间,我主要用于在家研读基尔霍夫(Kirchhoff)、赫尔姆霍茨(Helmholtz)、赫兹(Hertz)等人的著作。我之所以在一定程度上忽视数学,其原因不仅在于相比数学我对自然科学有更强的兴趣,还与下面所要讲的特殊经历有关。我看到数学分成许多专门领域,其中每一个都可以耗尽我们所拥有的短暂生命。因

此，我发觉自己处于跟"布里丹（Buridan）的驴子"一样的处境，这头驴子不知道自己要去吃哪一捆干草。大概是因为我对数学领域的直觉还不够，以至于无法清晰地将那些真正属于基础的重要部分与余下的那些在某种程度上可有可无的学问区分开来。而且，我在研究自然上的兴趣，无疑要更强些。另外，我这样一个年轻的学生，还不能清楚地了解到：要想把握物理学基本原理的更深层知识必须基于最精密的数学方法。只有在几年独立的科研工作之后，我才逐渐明白这一点。

当然，物理学也分成不同的领域，而且其中的每个领域都可能在还没满足你对更深邃知识的渴望时，就已经耗掉了你短暂的工作生涯。这里还充斥着没有充分关联的实验数据。然而，在这个领域里，我很快就学会了寻找那些可能导向基本原理的内容，而避开其他任何东西，免得它们拥塞我们的心智而使之远离精髓。当然，这里的问题是，为了考试，人们必须将所有这些东西都灌到脑子里去，而不管自己是否喜欢。这种强迫使我特别气馁，以致在通过最后一门考试后的整整一年内，考虑任何科学问题我都会觉得不愉快。当然我必须说明的是，在瑞士我们所受到的这种会窒息真正科研动力的强迫，相比其他地区要小得多了。我们总共只有两门考试，此外我们可以做任何自己喜欢的事情。如果像我一样，有一个经常去上课、而且认真记课堂笔记的朋友，那情况更是如此了。于是，在考试前几个月之前，人们就可以自由选择自己所愿意做的事情了。我极力享受这种自由，并乐意把由此带来的负罪感看作是微不足道的。事实上，现代教育方法竟没有完全扼杀神圣的好奇心，这也不亚于一个奇迹了。因为这棵脆弱的幼苗，除需要鼓舞之外，主要需要的就是自由了；没有自由，它必定会毁灭。认为可以通过强迫和责任感来增进发现和探索的乐趣，这是一个非常严重的错误。相反，我相信：即使对一头健康的猛兽来说，如果

我们在它不饿时用鞭子强迫它不断进食，特别是强迫它吃那些经过一定选择的食物，那么也会使它丧失贪吃的习性。

我眼中的物理学

现在来谈谈当时物理学领域的情况。尽管物理学在个别方面成果颇丰，但在原则问题上占统治地位的还是那些僵化的教条：创世初（如果有的话），上帝创造了牛顿（Newton）运动定律和必需的质量和力。这就是一切，此外的任何东西都可以从适当的数学方法中推演出来。19世纪以此为基础所取得的成就，特别是通过引入偏微分方程而取得的成就，必定会引起那些善于接受者的赞美。牛顿可能第一个——在他的声传播理论中——揭示了偏微分方程的功用。欧拉（Euler）已经奠定了流体力学的基础。但是，作为整个物理学基础的质点力学的更复杂的发展则是19世纪的成就。然而作为一个大学生，给我留下最深印象的，不是力学的技术性发展，也不是复杂问题的解答，而是力学在那些表面上与力学没有任何关系的领域所取得的成就：光的力学理论，该理论把光设想为准刚性的弹性以太的波运动；最重要的是气体动力学：单原子气体的比热与原子量无关，气体状态方程的导出以及它与比热的关系，气体扩散的动力学，尤其是气体的粘性、热传导和扩散之间的定量关系，这种关系还决定了原子的绝对量。这些结果同时证明，力学是物理学和原子假说的基础，而后者已经深深地植根于化学之中了。然而在化学中，重要的是原子的质量之比，而不是它们的绝对大小，所以毋宁把原子论看作一种形象化的符号，而非关于物质实际组成的理论。此外使人感到浓厚兴趣的还有，从经典力学的统计理论可以推导出热力学的基本定律，这大体上已经由玻尔兹曼（Boltzmann）完成了。

因此，我们不必为如下的事实感到惊讶：可以说，所有上个世纪的物理学家都在经典力学中看到了整个物理学的坚实和确定的基础，事实上也是整个自然科学的基础；他们不厌其烦地试图将当时已经开始慢慢胜出的麦克斯韦尔（Maxwell）的电磁场理论建立在力学的基础上。即使是麦克斯韦尔和赫兹——现在回顾起来，我们完全可以认为这两人撼动了当时将力学作为所有物理学思想之最终基础的信念——在他们自己的自觉思考中也始终坚信力学是物理学的坚实基础。是厄恩斯特·马赫（Ernst Mach）在他的《力学史》中推翻了这个教条式的信仰；在我还是一个学生的时候，这本书就因此而对我产生了深远的影响。我认为，马赫的伟大在于他坚不可摧的怀疑精神和独立性；而在我更年轻时，马赫的认识论观点同样深深地影响了我。这个观点今天看来根本站不住脚，因为他没有正确地理解，所有思想，特别是科学思想，本质上都是建构性的、推断性的；结果，他要指责一种理论的恰恰是其无疑地表现出建构—推断特征的那些方面，比如原子动力学。

在开始批判把力学当作物理学的基础之前，我首先想概要地谈一谈我们对物理学理论进行批判性分析所必需的一些观点。第一个观点很明显：理论不应违背经验事实。这个要求初看起来理所当然，应用起来却相当微妙。因为人们常常——甚至总是可能——为了保留一个普遍的理论基础而借助额外的假设来让它适应事实。然而，无论如何，这第一个观点要说的是：通过可获得的经验事实对理论基础进行确证。

第二个观点与观察无关，而涉及理论本身的前提（基本概念以及基本概念之间的关系），要求这些前提具有那种被人们简单而含糊地称为自然性或逻辑简单性的特征。这个观点在理论的选择和评价中一直起着重要的作用，但它本身却很难得到确切的表达。这里的问题不单是列举逻辑上独立的前提的问题（如果类似的列

举竟能毫不含糊地进行的话），而是在不可比较的性质间进行相互权衡的问题。此外，在具有同样“简单”的基础的各个理论中，那种对理论体系的可行性质限制最严格的理论（即含有最确定的论点的理论）被认为是比较优越的。在这里，我不需要谈论理论的“范围”，因为我们现在仅限于讨论以一切物理现象的整体为对象的那些理论。第二个观点可以简单地表述为要求理论的“内部完备性”，而第一个观点则涉及“外部确证”。我认为下面这一点也属于理论的内部完备性：从逻辑的观点看，如果一个理论不是从那些等价的、结构类似的理论中任意挑选的，那么这个理论就可以得到较高的评价。

我不会以我所用的篇幅不够来为上两段中论点的不够明确进行开脱。我必须承认，此刻我不能——也许我根本不能——用更明确的定义来代替这些提示。然而我相信，更为准确的陈述是可能的。无论如何，我们可以看出，在判断理论的“内部完备性”上预言家们往往意见一致，在关于理论的“外部确证”的程度上就更是如此了。

现在开始批判以力学为物理学基础的观点。

将所有物理学建立在力学上的尝试

从第一个观点（经验确证）看，把波动光学纳入世界的力学图景注定会遭人怀疑。如果光被解释为在某种弹性物体（以太）中的波动，那么以太就应是一种可以穿透任何物质的介质，因为光波具有横向性，大体上类似固体却不可压缩，从而纵波也就不存在了。这种以太必须幽灵般地存在于物质的其他部分，因为它似乎对“可量”物体的运动没有任何阻碍。为了解释透明物体的折射率以及辐射的发出与接收过程，人们必须假设两种不同物质之间复杂的

相互作用，但人们对此甚至从未认真尝试过，更别提成功了。

此外，带电物质的引入是电磁力的前提，这些带电物质虽然本身没有明显的惰性，却相互作用，而且这种相互作用是极性的，与引力正好相反。

法拉第(Faraday)和麦克斯韦尔的电子力学使物理学家在犹豫了很久之后最终放弃了他们的那个信念，即：所有物理学都可以建立在牛顿力学基础之上。因为电子力学理论，连同赫兹实验对它的证实，表明存在着本质上同所有有重量物质相分离的电磁现象——即虚空中由电磁"场"组成的波。如果力学被认为是物理学的基础，那么麦克斯韦尔方程也必须力学化。人们狂热却毫无收获地尝试过这项工作，而那些方程本身倒是越来越有成果。人们开始习惯于将这些场作为独立的物质来处理，而不认为必须寻找它们的力学性质；这样，力学作为物理学的基础几乎在不知不觉中就被抛弃了，因为它终究无望适应事实。此后，就存在了两种概念要素：一方面是质点以及质点间的超距作用力，另一方面是连续的场。我们处于物理学的一个过渡状态，在这个状态下，物理学没有一个统一的基础。这个状态虽然不能让人满意，但要想取代它却还为时过早。

牛顿和绝对空间

现在，从第二个观点即内在论的观点出发，就物理学的形而上学基础进行一些批判。在抛弃了力学基础之后，对现今的科学境况来说，这样的批判仅仅具有方法论上的意义。但是，在将来的理论选择中，当基本概念和公理越来越脱离直接观察，以至于用事实来审度理论内涵变得越来越困难和低效时，这种批判所表明的一种论点就会发挥越来越重要的作用。首先要提一下马赫的论

点——顺便说一句，牛顿在马赫之前已经清楚地认识到了这一论点（桶实验）。从纯几何的角度来看，所有刚性坐标系在逻辑上都是等价的。力学方程（如：惯性定律）只在一类特定的系统即“惯性系”中有效。在这类联系中，坐标系作为一个具体对象没有任何意义。因此，为了辩护这类选择，人们必须寻找一些存在于理论所处理的对象（物体、距离）之外的东西。因此，牛顿把绝对空间作为最初限定词引进来，很明确地就是要使它成为一切力学过程的能动的参与者；所谓“绝对”，他显然是指：不受物体及其运动的影响。使这个状态显得特别不堪的是这样一个事实：牛顿假设，应当存在着无限多个惯性系，它们相互间是一种均衡的、无漩涡的平移关系，从而区别于所有其他的刚性系统。

马赫推测，在一个真正合理的理论中，惯性必须像牛顿理论的其他力一样基于物体间的相互作用。在很长一段时间内，我也认为这个想法原则上是正确的。但是，它隐含地预设基本理论就应该是一般的牛顿力学：物体和物体间的相互作用是其原始概念。人们很快就会发现，这样一个解决问题的尝试是与统一的场理论不相符的。

然而，从下面的类比我们可以相当清楚地看出，马赫的批判是多么根本。试想有人想建立一套力学，却仅仅了解地球表面的一部分而看不到任何星体。他们会倾向于将某些物理特性归因于空间的垂直维度（落体的加速度方向），并在这个概念基础上为“地球大体上是水平的”这个观点提供理由。他们不大可能受如下一类论点的影响：空间就几何特性来说是各向同性的，那么，偏爱某个方向的物理学定律就是不能令人满意的。他们可能倾向于（与牛顿相似）断言垂直方向的绝对性，因为这是得到经验证实的，从而也是人们必须接受的。偏爱垂直方向甚于其他空间维度，与偏爱惯性系甚于其他刚性坐标系，这两点是完全类似的。

超距作用

现在来考察其他涉及力学的内在简单性或自然性的观点。如果人们没有经过批判的怀疑就接受空间(包括几何)和时间的概念,那么他们就没有理由拒绝超距作用的观念,即使这个概念并不符合在日常生活原始经验基础上形成的那些观念。然而,还有另外一个考虑使得将力学作为物理学的基础显得非常幼稚。主要有两条定律:

(1) 运动定律;

(2) 关于力或势能的表达式。

虽然在力的表达式没有给出之前,运动定律是空泛的,但它却是精确的。然而,给出那个表达式还是有很大程度的任意性,特别是当人们抛弃了力仅仅取决于坐标(而不依赖于其相对于时间的导数)这样一个在任何条件下都不自然的要求时。仅仅在那个理论体系内部,从一个点出发的引力(和电力)由势函数(l/r)所支配,这个表达完全是任意的。补充一点:人们早就知道,这个函数是最简单的(旋转不变)微分方程 $\Delta^2\phi = 0$ 的中心对称解;因此,如果以此为线索,认为这个方程产生于某个空间定律,这本来也是可以接受的,从而本可以消除力学定律的任意性。这实际上是意味着背离超距作用理论的第一次洞见,但是,它到后来——由法拉第、麦克斯韦尔和赫兹做好了铺垫——迫于来自实验数据的外部压力才真正开始得到发展。

我还要提一下这个理论的一种内在不对称性:即在运动定律中出现的惯性质量同样在引力定律中出现,却不在其他力的表达

式中出现。最后我要指出这样一个事实：将能量分成完全不同的两类（动能和势能）必定被认为是不自然的；赫兹对此深感烦恼，因此，在他的最后一本著作中，他试图将力学从势能概念（即力的概念）中解放出来。

洛伦兹大胆的一步

这已经足够了。牛顿啊，请原谅我吧；你所发现的，是你那个时代具有最好推理和创造能力的人所能找到的唯一的道路。你创造的那些概念今天依然引导着我们的物理学思想，虽然我们知道，要想更深入地理解各种关系，我们就必须用更加远离直接经验领域的另一些概念来取代它们。

惊奇的读者可能会这么问："这就是讣告吗？"我会这样回答：本质上是的。因为像我这样类型的人，一生中的精华，正是他所思考的东西和他是如何思考的，而不是他所做的或所承受的。因此，讣告可以主要限定于传达一些在我的努力中起重要作用的想法。一个理论的前提越简单，它所涉及的事物类型越多，它的运用范围越广，那么这个理论就越能吸引人。因此，经典热力学给我留下了深深的印象。它是唯一让我确信——在其基本概念的运用范围之内——永远不会被推翻的关于普遍内容的物理学理论（尤其提请那些有原则的怀疑论者注意）。

当我还是一个学生的时候，最令人痴迷的是麦克斯韦尔的理论。这个理论是从超距作用向作为基本变量的场的过渡，并因此显出了其革命性。光学被并入电磁理论，光速与绝对电磁单位系统有关，折射率与介电常数有关，物体的反射系数与它的金属电导率之间存在着定性关系——这些看上去像启示。除了向场论过渡之外，也就是，除了通过微分方程来表示基本定律之外，麦克斯韦

尔只欠一步假设——把位移电流引入真空，引入电介质及其磁效应中，而这一步几乎已经由微分方程的形式特征预先规定好了。关于这点，我禁不住要说，法拉第—麦克斯韦尔这一对与伽利略—牛顿这另一对之间有非常明显的内在相似性——每一对的前者都通过直觉把握了关系，而后者则准确地将这些关系公式化，并且定量地运用这些关系。

当时，使人们难以清楚地把握电磁理论本质的是下面这些特殊情况。电或磁的"场强"和"位移"被作为相同的基本变量来对待，虚空被认为是绝缘体的特殊形式。场的载体被认为是物质，而不是空间。而这点暗含了场的载体应该有速度，而且，这自然也适用于"真空"(以太)。赫兹的移动物体的电力学完全是建立在这个基本观点之上的。

洛伦兹(H. A. Lorentz)的巨大价值在于他在这里以令人信服的方式进行了一次变革。按照他的观点，原则上场只能存在于虚空之中。物质——被认为由原子组成——是电荷的唯一基体；在物质粒子之间是虚空，它是电磁场的基体，而电磁场是由居于物质粒子之上的点电荷的位置和速度而产生的。绝缘行为、传导率等等都是由组成物质的粒子之间的力学联系的种类所唯一决定的。粒子上的电荷创造了场，而场在另一方面也对粒子上的电荷产生力的作用，这个力按照牛顿运动定律决定了电荷的运动。如果人们把这个与牛顿体系做一个对比的话，可以看到它的变革在于：超距作用被场所取代，而场同时能解释辐射。引力由于相对较小而通常没有被考虑进去；然而，通过扩充场的结构，意即扩充麦克斯韦尔场定律，总可能将引力包括在内。现在这代物理学家认为洛伦兹所得到的观点是唯一可能的；然而，在那时，这确是一个令人惊讶且大胆的一步，没有这一步，后面的发展将是不可能的。

如果人们批判地看理论发展的这个阶段，那么他们就会注意

到这样一个二元论，即牛顿意义上的质点与作为连续统的场一起被作为基本概念。动能和场能看上去是本质上不同的东西。按照麦克斯韦尔的理论，用运动电荷的磁场来表示惯性，这看上去就更不能令人满意了。那么，为什么不是惯性的总和呢？那样的话所剩下就只有场能了，而粒子也仅仅是一个具有特别高密度场能的区域而已。在那样的情况下，人们就有望从场方程中推导出质点的概念和粒子运动方程——那个令人烦恼的二元论也就可以去除了。

洛伦兹深知这一点。然而，麦克斯韦尔方程不能推导出构成粒子的电的平衡。只有另外一种非线性场方程才能做到这一点。但是，要想用当时存在的任何一种方法去发现这样的场方程，都容易变得武断。无论如何，人们可以相信，在法拉第和麦克斯韦尔如此成功地开拓出的道路上，为所有物理学找到一个新的可靠基础将逐渐变得可能。

量子的发现

因此，由于场的引进而开启的这场革命远没有结束。在世纪之交，与我们前面所讨论的完全独立的另一个基本危机发生了，而麦克斯·普朗克(Max Planck)对热辐射的研究(1900 年)使人们突然意识到了它的严重性。这个事件的历史由于以下事实而更显不凡：至少在开始阶段，它并没有受到任何惊人的实验发现的影响。

在热力学的基础上，基尔霍夫(Kirchhoff)已经得到这样的结论：在一个器壁温度为 T 的密闭容器内，辐射的能量密度和光谱组成与器壁的性质无关。这就是说，单色的辐射强度 ρ 是频率 ν 和绝对温度 T 的普适函数。这就引起了如何决定 $\rho(\nu, T)$ 这个函

数的有趣问题。关于这个函数,在理论上我们可以确定一些什么呢?根据麦克斯韦尔的理论,辐射必定会对器壁产生压力,这个压力由总能量密度决定。从这点出发,玻耳兹曼根据纯热力学方法推出:辐射的总能量密度($\int \rho d\nu$)与 T^4 成正比。因此,他为早先由斯蒂芬(Stefan)根据经验发现的定律找到了理论根据——他将这条经验定律与麦克斯韦尔的理论基础联系了起来。此后,同样运用麦克斯韦尔的理论,维恩(W. Wien)在热力学方面进行了富有创造性的思考,发现了这个有两个变量 ν 和 T 的普适函数 ρ 应当具有这样的形式:

$$\rho \approx \nu^3 f\left(\frac{\nu}{T}\right),$$

这里 $f(\nu/T)$ 是一个只包含变量 ν/T 的普适函数。很明显,从理论上决定这个普适函数 f 非常重要——这恰恰是普朗克的任务。仔细的测量已经可以相当精确地从经验上决定了函数 f。基于这些实际测量,他首次成功地给出了真正能很好表达这些测量的一个表达式:

$$\rho = \frac{8\pi h\nu^3}{c^3} \frac{1}{\exp(h\nu/kT) - 1}$$

在这里 h 和 κ 是两个恒量,其中第一个恒量导致了量子论。由于分母,这个公式看上去有点奇怪。它是理论上可导出的吗?普朗克确实找到了一种推导方法,其不足最初并没有显现出来,不过后来表明这对物理学的发展倒是一个巨大的幸运。如果这个公式是正确的话,那么在麦克斯韦尔理论的帮助下,它就可以给出辐射场中准单色振子平均能量 E 的计算:

$$E = \frac{h\nu}{\exp(h\nu/kT) - 1}$$

普朗克更倾向于尝试从理论上将上述数量算出来。当时在这个尝

试中，热力学被证明是没有用的，麦克斯韦尔的理论也没有用。这个表达式最令人激动的方面是，在高温情况下（ν 一定）它得到了这个表达式：

$$E - kT$$

这与气体分子运动论中能做一维弹性振动的质点的平均能量所用的表达式是同一个。在气体分了运动论中，有：

$$E = (R/N)T,$$

这里 R 代表气体常数，N 指每摩尔中的分子数，从这个常量出发，人们可以算出原子的绝对大小。由两个表达式相等，可以得到：

$$N = R/k$$

因此，普朗克公式的一个常量准确给出了原子的真实大小。这个数值与由气体分子运动论所决定的 N 非常吻合，虽然 N 的数值并不是非常准确。

普朗克清楚地意识到这是一次伟大的成功。但这里还有一个严重的缺陷，普朗克非常幸运，他开始并没有发现这个缺陷。事实上，根据同样的考虑，$E = kT$ 也必须适用于低温状态。然而，如果那样的话，普朗克公式和恒量 h 就都完蛋了。因此，从现在的理论看，正确的结论应该是：气体理论给出的振子的平均动能是错误的，那样就意味着否定（统计）力学；或者，从麦克斯韦尔理论得出的振子的平均动能是错误的，这样又意味着放弃麦克斯韦尔理论。在这样的情形下，最可能的是两个理论都仅仅在有限的范围内正确，此外则不然。我们后面将看到这一点。如果普朗克得出了这个结论，就不会有他的伟大发现；因为那样的话，他的纯粹演绎推理就没有基础了。

现在返回到普朗克的推理。在气体分子运动论的基础上,玻尔兹曼已经发现,除去常量因子,熵等于所考察状态"概率"的对数。通过这个观点,他认识到在热力学的意义上过程是"不可逆"的。然而,从分子力学的观点看,所有过程都是可逆的。如果人们把一个由分子论所定义的状态叫做微观描述的状态,或者简称为微观状态,那么由热力学所描述的状态就叫做宏观状态。于是,会有无数(Z)个状态属于宏观状态。那样,Z 就是衡量一个选定的宏观状态之概率的一个尺度。这个想法之所以看上去非常重要,还因为它的使用不限于力学基础上的微观描述。普朗克意识到了这点,并将玻尔兹曼的原理运用于由许多具有相同频率 ν 的振子所组成的系统。宏观状态由所有振子振动的总能量决定,而微观状态则取决于单个振子各自(瞬时)能量的固定性。为了能够用一个有限数来表示属于一个宏观状态的微观状态的数目,普朗克将总能量分成大却有限量的同质能量元 ε,并且问:这些能量元能以几种方式在振子间分配?于是,这个数值的对数决定了系统的熵,并(通过热力)决定了系统的温度。如果普朗克为他的能量元 ε 选择数值 $\varepsilon = h\nu$,他就得到了辐射公式。这个过程中的决定性因素是,只有为 ε 取一个确定的有限值时,即不取 ε 的极限 0,这个结果才会出现。这种推理并没有使人清楚地看出,它是与推导过程所根据的力学和电力学基础相矛盾的。然而,推导过程事实上暗含了,能量只能在 $h\nu$ 大的"量子"中被单个振子发射和吸收。这就是说,可振动的力学结构的能量以及辐射能量都只能在这样的量子中传递,而这是与力学和电力学定律相违背的。在这里,与动力学的矛盾是基本的,而与电力学的矛盾则没有那么基本。因为辐射能量密度的表达式虽然与麦克斯韦尔方程相容,它却不是这些方程的必然结果。以这个表达式为基础的斯蒂芬-玻尔兹曼定律和维恩定律都符合经验,这就表明这个表达式提供了重要的平均值。

在普朗克的基本工作都发表出来之后不久，上述一切对我来说就已经很明确了。因此，尽管没有出现经典力学的替代理论，我还是能明白，这条温度—辐射定律为光电效应、为另一些与辐射能量转化相关的现象、(特别)为固体的比热带来了什么样的后果。然而，我所做的使物理学的理论基础同这类知识相符的所有尝试都彻底失败了。这就好比脚下的地基都抽空后，人们看不到任何可以在上面建筑的可靠基础。这个不安全且自相矛盾的基础，却足以使一个像玻尔(Bohr)那样有着独特直觉和敏锐思维的人发现了光谱线和原子电子壳的主要定律，以及它们对化学的重大意义。这点对我来说是一个奇迹，即使今天，在我看来依然如此。这是思想领域中最美妙的韵律。

布朗运动和原子的实在性

虽然普朗克的工作所导致的具体结果可能非常重要，但那些年我的主要兴趣却不在于此。我所关心的主要问题是：从关于辐射结构，或更一般地说，从关于物理学的电磁基础的那个辐射公式中，我们能够得出什么普遍结论？在深入探讨这个问题之前，我必须先简要地提及一些研究。这些研究涉及布朗运动和相关对象(波动现象)，本质上是基于经典分子力学的。玻尔兹曼和吉布斯(Gibbs)的研究早就公布了，并且已经完全解决了这个问题，但我对这些并不知晓。于是，我发展了统计力学，并以此为基础发展了热力学的分子运动论。我这么做的主要目的是想找到一些事实，以尽可能确证存在着大小上确定有限的原子。在这个过程中我发现，根据原子论，一定可以观察到一种悬浮粒子的运动。而当时我并不知道，这种关于布朗运动的观察人们早已熟知。最简单的推论是根据下面这些考虑得出的。如果分子运动论确实是正确的

话，那么，可见粒子的悬浮液就会与分子溶液一样具有符合气体定律的渗透压。这种渗透压与分子的实际大小有关，即与一克当量中的分子数目有关。如果悬浮液的密度不均匀，那么各处的渗透压也会不同，这就会导致补偿扩散。这能从已知粒子的迁移率中算出。另一方面，这种扩散也能被当成是悬浮粒子因热骚动而引起的无规偏移的结果。最初我们并不知道无规偏移的大小。通过对比由两种不同的推导方式所得的扩散电流的数值，人们就能定量地得到这些偏移的统计定律，也就是布朗运动定律。这些研究与经验相吻合，另外，普朗克通过辐射定律（在高温条件下）决定了分子的真实大小，这两点使当时很有名的怀疑论者（其中包括奥斯特瓦尔德（Ostwald）和马赫）相信了原子的实在性。这些学者对原子论的敌对态度，无疑可以归溯到他们的实证哲学立场。这是一个很有意义的实例，它表明即使是那些有着冒险精神和良好直觉的学者，也会因为哲学上的偏见而妨碍了他们对事实的解释。这种偏见尚未消失，它相信：不必借助任意的概念构造，事实本身就能而且应该会产生科学知识。这样一种误解之所以可能，仅仅是因为人们很难意识到对这些概念的任意选择：经过长期的、成功的使用，这些概念看上去与经验材料直接相关。

布朗运动理论的成功再一次表明：当速度对时间的高阶求导可以忽略不计时，将经典力学运用于这样的运动，其结果总是可靠的。基于这种认识，我们可以利用一种相对直接的方法，从普朗克公式中得到一些关于辐射结构的知识。人们可以这样论证：在一个充满辐射的空间内，一块（垂直于自身平面）自由移动的准单色反光镜，必定会做一种布朗运动。这种运动的平均动能等于$1/2(R/N)T$（R＝一克分子的气体常数，N＝每摩尔的分子数，T＝绝对温度）。如果辐射不受局部波动支配，那么镜子将会逐渐趋于静止，因为它的运动会导致它的正面的辐射要比反面多。但

是,由于组成辐射的波束之间相互干扰,作用于镜子上的压力必定会有某种不规则波动。这些都能从麦克斯韦尔理论中推算出来。这种推算表明压力变化(尤其在小辐射密度的情况下)无论如何都无法给镜子平均动能 $1/2(R/N)T$。为了得到这个结果,人们不得不假设存在另一种类型的压力变化,这种变化不是从麦克斯韦尔理论推导出来的,而是与另一个假设有关:辐射能量由能量为 $h\nu$(动量为 $h\nu/c$,c=光速)的不可分的量子大致集中于一点而形成,量子在反射时也是不可分的。这种看待问题的方法以激烈而直接的方式表明:普朗克的量子必定是一种直接的实在,因此,从能量的角度看,辐射必须具有一种分子结构,而这显然与麦克斯韦尔的理论相矛盾。直接根据玻尔兹曼的熵概率关系(概率等于统计时间频率)对辐射所进行的研究也得出了同样的结果。辐射(和物质微粒)的这种双重性是实在的一种主要性质,这点已经由量子力学以相当巧妙且非常成功的方式作了解释。在当时,几乎所有物理学家都认为这种解释基本上就是最终答案了,但在我看来,它仅仅是一种权宜之计,后面我将对这点作进一步论述。

抛弃绝对同时性

早在 1900 年之后不久,也就是普朗克开拓性的工作刚完成不久,前面提及的这种想法就使我清楚地认识到:无论是力学还是电力学(除非在极限的情况下)都不是确实有效的。逐渐地,我对于根据已知事实经由创造性努力来发现真理的可能丧失了信心。努力得越久,越拼命,我就越发确信:只有发现一个普遍形式的原理,我们才能得到可靠的结果。在我眼前的一个例子就是热力学。在热力学中,普遍原理是以这样的定理形式给出的:自然法则是这样的,它们使得建造(第一类和第二类的)永动机(也就是 perpetuum

mobile)成为不可能。那么,怎样才能找到这样一个普遍原理呢?在思索了这个问题十年之后(不过,它的渊源是我大概早在16岁时就意识到的一个悖论),我找到了这样一条原理:如果我以速度c(真空中的光速)追赶一束光,我将会观察到,这束光虽在空间中振荡,却像一个静止的电磁场。然而,无论是从经验出发还是根据麦克斯韦尔方程,这样的事情都是不可能的。从一开始我就直觉到:从这样一个观察者的立场出发进行判断,任何事情都必定按照同样适用于一个相对地球静止的观察者的那些规律而发生。因为,第一个观察者如何能够知道,或能确定,他自己处于快速的匀速运动状态呢?

人们发现这个悖论中已经包含了狭义相对论的萌芽。当然,时至今日,每个人都知道,只要时间或同时性的绝对性这条公理还植根在人们的潜意识中,那么所有想令人满意地澄清这个悖论的尝试都注定会失败的。清楚地认识到这条公理和它的任意性就已经暗含了问题解决的关键。对我来说,发现这个要点所需要的那种批判性思维,是在读了大卫·休谟和厄恩斯特·马赫的哲学著作后才得到决定性发展的。

人们必须明白,在物理学中一个事件的空间坐标和时间点代表着什么。空间坐标的物理学解释预设了一个刚性参照物,而且这个参照物必须处于一个在某种程度上确定的运动状态(惯性系)中。在一个给定的惯性系中,坐标用(不变的)刚性杆表示某些测量的结果(人们始终应该知道:假设原则上存在着刚性杆,这来自一种近似经验的暗示,但这个假设大体上是任意的)。由于这样一种对空间坐标的解释,欧几里得几何学的有效性就成了一个物理学问题。

这样的话,如果有人想用类似的方法说明一个事件的时间,那么他就需要一个尺度来测量时间差(这是一个内在决定的周期过

程，是通过一个空间延展足够小的系统而实现的）。相对惯性系静止的一个时钟定义了一个当地时间。如果有一个尺度来对所有时钟进行相互"校正"，那么，所有空间点的当地时间组合在一起就是给定惯性系的"时间"了。从理论上推断，如此定义的"时间"在不同的惯性系中不必相互一致。如果，对于人们日常的实践经验而言，光不被用来确定绝对同时性（因为光速的数值很大），那么人们早就会注意到这点了。

对（原则上）存在（理想的，或完美的）量杆和时钟的假设是彼此相关的；如果关于真空中光速不变的假定不导致矛盾，那么在刚性杆两端来回反射的那个光信号就会构成一个理想的时钟。

对狭义相对论的认识

上面的悖论可以表述如下。根据经典物理学，事件之空间坐标与时间在从一个惯性系转向另一个惯性系时相互关联；这些关联规则使得如下两条假设互不相容（尽管二者都各自以经验为基础）：

（1）光速不变；

（2）定律（尤其是光速不变定律）与惯性系的选择（狭义相对论原理）无关。

狭义相对论最基本的认识是：若假定事件的坐标和时间变换呈现一类新的关系（"洛伦兹变换"），那么假设（1）和假设（2）就是相容的。考虑到既定的关于坐标和时间的物理学说明，这绝不仅仅是普通的一步，而是暗含了关于运动中的量杆和时钟的真实行为的某些假设；这些假设可以被实验证实或推翻。

狭义相对论的普遍原理包含在这个假定中：关于洛伦兹变换（从一个惯性系向其他任何一个任选的惯性系的转换）的物理学定

律恒常不变。这是对自然法则的一条限制性原理，比得上那条构成热力学基础的关于永动机不存在的限制性原理。

首先说明一下这个理论同“四维空间”的关系。一个流行的谬见认为，狭义相对论应该——在一定程度上——最先发现了、或至少以新的方式引进了物理连续统的四维性。事实并非如此。经典力学也是建立在空间和时间的四维连续统之上的。但在经典物理学的四维连续统中，时间值一定的子空间具有绝对的实在性，独立于对参照系的选择。正因为这点，四维连续统自然地分化成了一个三维和一个一维（时间），那样四维的观点对我们来说就不是必须的了。与此相反，狭义相对论使作为一方的空间坐标和作为另一方的时间坐标在融入自然法则中的过程中产生了形式上的相互依赖。

明可夫斯基对这个理论的重大贡献如下：在明可夫斯基的研究之前，人们还必须进行一次洛伦兹变换来检验一个定律在这样的变换下是否保持不变；但明可夫斯基成功地引进了一套形式系统，这样的话定律的数学形式本身就能保证定律在洛伦兹变换下的不变性。通过构造一个四维的张量演算，普通的矢量演算能从三维空间中获得的东西，他同样能从四维空间中获得。他同时指出，洛伦兹变换（除去因时间的特殊性质而造成的正负差异）仅仅是坐标系在四维空间中的旋转。

首先，让我们对上述理论进行一些批判性的评论。令人惊讶的是，该理论（除四维空间外）引进了两类物理学的东西：即（1）量杆和时钟，（2）所有其他的东西，如电磁场、质点等等。从一定意义上说这是不一致的；严格地说，量杆和时钟应该作为基本方程（由运动着的原子排列组成的物体）的解，而不是（它们在此显得所是的）以理论上自足的实体而出现。但这种做法可以得到辩护，因为从开始就很明显的是，该理论的假定不够有力，还无法从这些假定

中推导出完全独立且能充分排除任意性的关于物理事件的方程，并以这个方程为基础建立量杆和时钟的理论。如果人们不想抛弃一般意义上的关于坐标的物理学说明(这说明本身是不可能的)，那就最好包容这种不一致——当然，我们仍然有责任在以后的理论发展中消除它。但人们不应当将上述的缺点合法化，以致将距离想象成本质上不同于其他物理量的一种特殊类型的物理实体("将物理学还原为几何学"等等)。

现在，我们来考察物理学要明确归功于狭义相对论的一些见解。

(1) 在不同地点发生的两事件间不具有同时性，因而也不存在牛顿力学意义上的直接超距作用。虽然，根据牛顿力学引入以光速传播的超距作用还是可行的，但这看上去却并不自然；因为在这样一个理论中，不会有关于能量守恒原理的任何合理表达。因此，用空间中的连续作用来表示物理实在就显得不可避免了。因而；质点也就不能再作为该理论的一个基本概念了。

(2) 动量守恒原理和能量守恒原理合并成单独一条原理。封闭系统的惯性质量就是它的能量，从而质量就不再是一个独立的概念了。

光速 c 在物理学方程中是作为一个"恒量"出现的物理量。但是，如果用光走 1 厘米所需的时间代替秒来作时间的单位，那么 c 就不会出现在方程中了，在这个意义上，可以说常量 c 也仅仅是一个表面上的恒量。

有一点很明显，也是为大家所广泛认同的，那就是：如果适当选择"自然"单位(比如：电子的质量和半径)来代替克和厘米，那么人们还可以去除物理学中的另外两个恒量。

如果真的这么做了的话，那么物理学的基本方程中就只有"无

量纲"的常数了。与此相关，我想陈述一个命题——它目前仅仅建立在对自然的简单性或可理解性的信念上：并不存在这类任意常数；也就是说，自然就是这样构成的，结果，制定一些强决定性的定律在逻辑上成为可能，因为在这些定律中，只有完全被理性地决定的常数（因此不是那些不破坏理论的情况下其数值就会变化的常数）才能出现。

狭义相对论及其超越

狭义相对论的起源要归功于麦克斯韦尔的电磁场理论。反过来，只有通过狭义相对论，人们才能在形式上令人满意地把握麦克斯韦尔的电磁场理论。麦克斯韦尔方程是能为从矢量场导出的反对称张量假定的最简单的洛伦兹-不变场方程。假使我们没有从量子现象中得知麦克斯韦尔理论不能正确解释辐射的能量特性，该理论本身还是令人满意的。但至于如何对麦克斯韦尔理论进行非常自然的修改，即使是狭义相对论也没有提出足够的根据。同样，它也没能解答马赫的问题："为什么惯性系在物理学中比其他坐标系更具特殊性？"

当我试图在狭义相对论的框架下表示引力时，我才完全明白，狭义相对论仅仅是所需发展的第一步。用场的术语来解释，在经典力学中，潜在的引力看上去就像一个标量场（具有单一分量的、理论上最简单的场）。这样一个引力场的标量理论，很容易就可以做到对洛伦兹变换群保持不变。那么，下面的纲领看上去就很自然了：物理场的总体由标量场（引力）和矢量场（电磁场）组成；以后的认识会逐渐引入一些必需的更为复杂的场，但开始人们不必为此劳费心机。

然而实现这个纲领的可能性从一开始就受到怀疑，因为这个

理论必须同时具备以下性质：

(1) 对狭义相对论的一般研究表明：物理学体系的惯性质量随总能量的增加而增加（比如，随动能增加而增加）。

(2) 根据非常精确的实验（特别是根据厄缶（Eotvös）的扭秤实验），可以很精确地得到如下结果：物体的引力质量完全等同于它的惯性质量。

从(1)和(2)可以知道，一个系统的重量明显取决于系统的总能量。如果这个理论不能满足这点，或者不能自然地处理它，那么我们就可以抛弃这个理论了。这种状况最自然的表达方式是：在某一给定的引力场中，自由下落系统的加速度与下落系统的性质（而且尤其是与它的内能）无关。

事实表明，在这个纲领所描绘的框架下，根本不能，或者无论如何也不能以自然的方式，来令人满意地表现这个简单的事态。这点使我确信，在狭义相对论的结构中，是不可能存在令人满意的引力理论的。

现在我所知道的是：惯性质量与引力质量相等，也就是引力加速度与下落物质的性质无关；这一事实可以表示为：在一个（小空间尺度的）引力场中，如果人们引进一个参照系来取代“惯性系”，而这个参照系是相对这个惯性系做加速运动的，那么在这个场中，物体就会像在没有引力的空间中一样运动。

这样，如果将物体相对后一个参照系所作的运动解释为由一个“真实的”（而不仅仅是表面的）引力场所导致，那么，这个框架就可以被视作一个“惯性系”，并且有着和原来的参照系同样多的合理性。

所以，如果人们深入研究引力场的物理学可能性，而且这个引力场不是先验地受空间边界条件限制的话，那么“惯性系”的概念就变得空洞无物了。“相对空间加速”的概念，连同惯性原理和马

赫悖论,就都丧失了所有意义。

我是如何得到广义相对论的

惯性质量和引力质量相等这个事实使我们很自然就认识到:狭义相对论的基本假设(在洛伦兹变换下这些定律的恒常性)太狭隘了,或者换句话说,就是定律的不变性在设定时也得与四维连续统中坐标的非线性变换相关。

这发生在1908年。为什么还需要另外7年时间来创建广义相对论呢?主要原因在于:要从坐标必须有直接度量意义这样一个观念解放出来,是很不容易的。这个转变大致是以如下方式进行的。

让我们先设想一个空无一物且没有场存在的空间,因为在狭义相对论的意义下,对一个惯性系来说,它是我们可以想象的最简单的物理状态。如果现在考虑一个非惯性系——假设这个新系统在某个(传统意义的)方向上相对(三维的)惯性系作匀加速运动,那么就会存在一个相对这个系统静止且平行的引力场。选择的惯性系可能是刚性的,而且在三维度量上具有欧氏几何的性质。但是,那个场出现静态的时间却不由相同构造的固定时钟测量。从这个具体的例子中,我们已经可以认识到:一旦允许坐标的非线性变换,坐标系的直接度量意义也就丧失了。然而,若想通过这个理论的基础适当处理引力质量和惯性质量相等的事实,并且想要克服关于惯性系的马赫悖论,我们就必须允许坐标的非线性变换。

这样的话,如果必须放弃坐标系的直接度量意义(坐标的差=可测的长度或时间),人们就只能将所有由坐标连续变化所造成的坐标系当成是等价的了。

因此，广义相对论就从下列原理出发：自然法则要用那些在连续坐标变换群下协变的方程来表示。这个变换群取代了狭义相对论的洛伦兹变换群，而且洛伦兹变换群也成了该变换群的一个子群。

这个假设本身当然不足以充当推导物理学基本方程的出发点。刚开始，人们甚至会否认这个假设本身真正限定了物理规律；因为，总是有可能重新用公式来表达最初仅仅针对特定坐标系而假设的定律，从而使新的表达式获得形式上的广义协变性。进一步说，一个当下自明的事实是，有无数多的场定律能够经由公式化而获得这种协变特征。广义相对论的著名的启发意义在于：它引导我们去探索具有尽可能简单的广义协变形式的方程组；我们应当从这些方程组中去寻找物理空间的场方程。通过这些变换而相互转换的场就表现了同样的真实情况。

对所有在这个领域里探索的人来说，这里的主要问题是：哪种数学类型的变量（坐标函数）才可用来表示空间（“结构”）的物理性质？接下去的问题才是：哪些变量满足哪些方程？

这些问题的答案至今尚不明确。广义相对论的最初表述选择了如下路径。我们不知道通过何种场变量（结构）来描述物理空间，但我们确实知道这样一种特殊情况：狭义相对论中“没有场”的空间。这样一个空间的特征是，对于一个恰当选择的坐标系来说，表达式

$$ds^2 = dx_1^2 + dx_2^2 + dx_3^2 - dx_4^2 \tag{1}$$

属于两个临近点，代表了一个可测量（距离的平方），并因此而具有真实的物理学意义。对任一系统来说，这个量可表述如下：

$$ds^2 = g_{ik}\, dx_i\, dx_k \tag{2}$$

式中的指数从 1 到 4 变化。g_{ik}形成一个（真实的）对称张量。对

场(1)进行一次变换后,如果 g_{ik} 关于坐标的一阶导数不等于0,那么相对这个坐标系来说,就会存在一个上述研究意义上的引力场,但这是一种特殊类型的引力场。基于黎曼(Riemann)对 n 维度量空间的研究,这类特殊的场的特征可以表述如下:

(1) 由度量(2)的系数所构成的黎曼曲率张量 R_{iklm} 等于0。

(2) 参照惯性系(方程(1)对它有效),质点的轨迹是一条直线,因此是一个极值(短程线)。

然而,这最后一个陈述已经是对基于方程(2)的运动定律的一个描述了。因此,物理空间的普遍定律必定是上面所述定律的某种一般化。我现在假定这个一般化过程有两步:

(a) 纯引力场

(b) 一般的场(这个场同样包含有一定程度上与电磁场相似的性质)

情形(a)的特征是:场仍可用黎曼度量(2)(即用对称张量)来表示,但不能用形式(1)表示(除非在无限小的范围内)。这表明在情形(a)下黎曼张量不等于0。然而,在这种情形下,作为这条定律的某种(松散的)一般化,一条场定律必定有效。如果这个一般化了的定律还要求具有二阶微分,并且二阶导数是线性的,那么只有通过一次降秩处理而得到的方程

$$0 = R_{kl} = g^{im}R_{iklm}$$

才是情形(a)所要的场定律。此外,假定在情形(a)下短程线仍表示质点的运动定律,也是很自然的。

当时要想冒险尝试将总场(b)表示出来,并为之设定场定律,在我看来是没有希望的。因此,我宁愿为表示整个物理实在而建立一个初步的形式框架;为了能够至少初步地考察广义相对论基本思想的有效性,这么做是必须的。这项工作的进展如下:

在牛顿的理论中，物质密度 ρ 为 0 时，人们可以这样表示引力场定律：

$$\Delta\phi = 0$$

(ϕ = 引力势能)。在一般情况下，可以写成(泊松方程)

$$\Delta\phi = 4\pi k\rho (\rho = \text{物质密度})。$$

在引力场的相对性理论中，R_{ik} 取代了 $\Delta\phi$。那么，在方程右边，我们同样应该用一个张量来取代 ρ。既然我们从狭义相对论得知(惯性)质量等于能量，我们就应该在方程右边加上能量密度张量——更确切地说，加上不属于纯引力场的总能量密度的张量。用这样的方式，人们可以得到场方程：

$$R_{ik} - \frac{1}{2}g_{ik}R = -kT_{ik}。$$

方程式左边的第二部分是因为形式上的考虑才添上去的。左边这样写是为了使它的散度(divergence)在绝对微分运算的意义下必等于零。方程式右边是对所有其含义在场论意义上还有问题的东西的一种形式概括。当然，我从未怀疑过，这种表达形式仅仅是一个权宜之计，这么做的目的是为了能给出广义相对性原理的一个初步的、形式上自洽的表达。因为它本质上仅仅是引力场的一个理论。在某种程度上，这个引力场是人为地从结构未知的总场中分离出来的。

如果上面勾勒的理论——除在连续坐标变换群下方程的不变性这个假定外——还有什么可以说是确定的话，那就是关于纯引力场在极限情形下的理论以及它跟空间度量结构间的联系。因此，接着我们就只讲纯引力场的方程。

这些方程的特性，一方面在于它们的复杂结构，尤其是相对场变量及其导数的非线性特征；另一方面在于变换群决定这个复杂

的场定律的那种几至强迫的必然性。如果人们停留在狭义相对论上，也就是说，停留在洛伦兹群下的不变性，那么场定律 $R_{ik}=0$ 在这个范围相对较小的群的框架下仍保持不变。但是，从范围相对较小的群的观点看，就没有现成的理由用一个结构来表达引力，就好像它涉及对称张量 g_{ik}。然而，如果人们为此找到充分理由的话，就会出现大量源自量 g_{ik} 的场定律，所有这些场定律在洛伦兹变换(但不是一般的变换群)下都具有不变性。可是，即使一个人在所有可能的洛伦兹不变定律里恰巧猜到了属于范围较广的群的那条定律，他可能还是没有达到根据广义相对论来进行理解的层次。因为，如果两个解可以通过非线性的坐标变换相互转换，也就是说，如果从范围相对较广的群的观点看，这两个解仅仅是同一个场的不同表达方式，从洛伦兹群的立场看，这两个解却必定会被错误地认为在物理上是不同的。

接着谈一点关于结构和群的一般性看法。很明显，一般来说如果一个理论所假设的"结构"越简单，并且场方程不变性满足的群的范围越广，人们就会认为这个理论越近乎完善。现在，人们可以看到，这两个要求彼此是相互冲突的。比如[①]：根据狭义相对论(洛伦兹群)，人们可以为可想到的最简单的结构(一个标量场)建立一个协变定律，然而在广义相对论(范围较广的连续坐标变换群)中，存在着一个只适用于更复杂之对称张量结构的不变场定律。对这个现象，我们已经给出了物理学的说明。物理学中，在范围较广的群下的不变性是必需的；从一个纯数学的立场出发，却没有必要为了适应群的普遍性而牺牲结构的简单性。

① 要想保留范围较小的群，同时又将狭义相对论建立在更为复杂的(张量)结构上，这已经暗含了一个幼稚的逻辑矛盾。罪总是罪，即使它是由其他方面都很受尊敬的人所犯的。——爱因斯坦注

广义相对群首次要求，最简单的不变性定律的场变量及其导数不再是线性的、齐次的。由于以下的原因，这一点是非常重要的。如果场定律是线性的（和齐次的），那么两个解的和又是一个解了；比如，麦克斯韦尔场方程在真空中就是如此。在这样一个理论中，人们不可能仅从场方程就推导出分别代表系统各个解的结构间的相互作用。这就是迄今为止的所有理论除场方程外还需要一些特殊的方程来描述场作用下的物体运动的原因。的确，在引力的相对性理论中，除了场定律外，最初还独立地假定了运动定律（短程线）。可是，后来人们发现，运动定律不必（也不该）独立假设，因为它已经暗含在引力场定律中了。

这个复杂状况的本质可以形象地表述如下：一个单一的静止质点可以用一个各处（除该质点所处位置外）有限且匀称的引力场来表示。可是，如果人们利用场方程的积分来计算处于两个静止质点间的场，那么这个场除在质点所在位置有奇点外，还有一条连接两点的奇点曲线。不过，我们可以如此规定质点的运动，以致除质点所在位置外，这些质点所决定的那个引力场各处都不是奇异的。这些正是牛顿定律在第一级近似（first approximation）下所描绘的运动。那么，人们可能会说：物体以这样的方式运动，以致除质点外，场方程的解在任何地方都不是奇异的。引力方程的这个特性同方程的非线性密切相关，而这又源自范围较广的变换群。

现在，人们完全可能这样反对：即便允许奇点出现在质点所在位置，又有什么理由禁止奇点在其他地方出现呢？如果引力方程被看成总场方程的话，这个反对就是合理的了。不过，既然情况并非如此，人们将不得不说，物质粒子的场越接近粒子所在点，这个场就越不是纯引力场。如果人们得到了总场的场方程，他们就不得不要求：粒子本身就可以表示为各处均没有奇点的完全场方程

的解。只有这样，广义相对论才是一个完整的理论。

量子理论的将来

在讨论如何完成广义相对论这个问题之前，我必须对我们这个时代最成功的理论，即统计量子理论，表明自己的态度。这个理论在25年前就已经由薛定谔(Schrödinger)、海森堡(Heisenberg)、狄拉克(Dirac)和玻尔给出了统一的逻辑形式。目前这是唯一能对经验到的微观力学事件之量子特征提供统一理解的理论。一方面是这个理论，另一方面是相对论，二者在一定意义上都可以被认为是正确的，虽然所有想把二者融为一体的努力都没有成功。这可能就是当代理论物理学家对未来物理学的理论基础将会如何的问题存在完全不同的观点的原因。它会是一个场理论吗？或者，它本质上是一种统计理论？我将简要地表明我自己对这个问题的看法。

物理学是从概念上去把握实在的一种尝试，认为实在与是否被人们观察到无关。人们正是在这个意义上谈“物理实在”的。在前量子力学中对于如何理解这点并没有疑惑。在牛顿理论中，实体是由时空中的质点决定的，而在麦克斯韦尔理论中，实体是由时空中的场决定的。在量子力学中，情况就不那么明显了。如果有人问：量子理论中的Ψ函数表示的是与一个质点系或一个电磁场同样意义上的真实状况吗？人们会对此犹豫不决，不能简单地回答是或者否。为什么会这样呢？Ψ函数(在一个确定的时刻)所陈述的是：如果我在时刻t进行测量，那么在一段给定的确切时间段中找到确定的物理量q(或p)的概率是多少？在这里，这个概率被看作是经验上可测定的，因此当然是一个“真实”的量——如果我总能构造同样的Ψ函数，并且每次都进行q测量，我也许就能

测定这个量。但是单次测定的 q 值是怎么样的呢？单个独立系统是否甚至在测量前就已经有了这个 q 值呢？这个问题在现存理论框架中并没有明确的答案，因为测量是一个过程，而这意味着存在来自外部的对该系统的一定量的干扰；因此可以想象，只有通过测量本身，系统才能获得 q（或 p）的确定值，即所测得的数值。为了下一步讨论，我要先假设两类物理学家 A 和 B，他们代表了关于 Ψ 函数所描述的真实状况的不同观念。

A. 单个系统（在测量前）已经对所有变量有了确定的 q（或 p）值，特别是在测量这个变量时所得的那个值。从这个观念出发，他会说：Ψ 函数不是对系统真实状态的完整描述，而仅仅是不完全的描述，仅仅表达了我们由于先前的测量而获得的关于系统的知识。

B. 单个系统（在测量前）不存在确定的 q（或 p）值。只有通过符合 Ψ 函数所表达之概率的测量行为本身，才能得到这个测量值。从这个观念出发，他将（或者，至少可能）会说：Ψ 函数是对系统真实状态的完整描述。

现在，我们要向这两类物理学家展示的是下面这类情况。有一个系统，在我们的观察的时刻 t，它由两个子系统 S_1 和 S_2 组成，而且这时，S_1 和 S_2 在空间上是分离的，（在经典物理学意义上）相互作用，但作用力相当小。那么，根据量子力学，这整个系统可以用一个已知的 Ψ 函数完全描述，我们称这个函数为 Ψ_{12}。现在，所有量子理论学家都会同意下面的观点了。如果我做一个系统 S_1 的完全测量，那么我就能从测量结果和函数 Ψ_{12} 得到系统 S_2 的一个完全确定的 Ψ 函数 Ψ_2。Ψ_2 的性质因而就取决于我对系统 S_1 进行了何种类型的测量。

现在看来，人们已经可以谈论这个局部系统 S_2 的真实状态了。最初，在对系统 S_1 进行测量前，我们对系统 S_2 的真实状态的

了解比我们对一个由 Ψ 函数所描述的系统还要少。但是,在我看来,我们应该无条件地坚持这样一个假定:系统 S_2 的真实状态同我们对与之空间上分离的系统 S_1 所进行的操作有关。然而,根据我对系统 S_1 所进行的测量的类型,我可以得到关于另一个局部系统的不同的函数 Ψ_2(Ψ_2, $\Psi_2 1$, ……)。可是,现在 S_2 的真实状态必须与作用于 S_1 的事件无关。因此,对于 S_2 的同一个真实状态,人们(根据他们对作用于 S_1 的测量方式的选择)可能发现不同类型的 Ψ 函数。人们只能要么假定对 S_1 的测量(以心理感应的方式)改变了 S_2 的真实状态,要么根本否认空间上分离的实体具有独立的真实状态,但这两个选择在我看来都是完全不可接受的。

如果现在物理学家 A 和 B 都认为这个推理是有效的,那么 B 就不得不放弃他的立场,即 Ψ 函数构成了对真实状态的完全描述。因为在这种情况下,不可能赋予 S_2 的同一个状态以不同类型的 Ψ 函数。

这样,量子力学对系统的不完全描述必定会导致目前理论的统计学特征,而人们也不再有任何理由来设想未来物理学的基础必须建立在统计学基础上了。

我不同意其他物理学家的地方

我认为,如果给出某些确定的基本概念的话,当代量子理论最好地表达了那些大体上来自经典力学的关系。可是,我相信这个理论并没有为将来的发展提供任何有效的起点。正是在这点上,我的期望与当代很多物理学家有着极大的分歧。他们确信:这样一个理论——即用满足微分方程的空间连续函数来描述事物(物体)的真实状态——不可能解释量子现象(一个系统之状态的表面上不连续且时间上不确定的变化;能量基本载体同时具有粒子

性和波动性)的本质特征。他们同样认为:用这样的方式,人们无法理解物质和辐射的原子结构。相反,他们料想,也许是为这样一个理论特意考虑的微分方程体系,无论如何都不会有在四维空间中各处均匀(没有奇点)的解。但是他们首先相信,只有通过一个本质上是统计的理论,才能描述基本过程表面上的非连续性,因为这个理论用可能状态的概率的连续变化来解释系统的非连续变化。

所有这些看法都给我留下了深刻的印象。但在我看来,下面这个问题才是事情的症结所在:就物理学理论的当前情况而言,做哪些尝试才可以有成功的希望?在这个问题上,引力论方面的经验决定了我期望的方向。在我看来,相比其他物理学方程,这些方程更有可能告诉我们一些精确的东西。比如,可以跟虚空中的麦克斯韦尔方程作个比较。这些方程符合我们关于无限弱的电磁场的经验。这种经验来源已经决定了它们的线性形式;然而,前面已经强调过,真正的定律不可能是线性的。这些线性定律的解满足叠加原理;因此,这些定律不包含任何关于基本物体相互作用的断言。真实的定律不可能是线性的,也不可能从线性定律中推出。我还从引力理论中学到了其他东西:无论经验事实的收集多么全面,都不可能帮助人们提出如此复杂的方程。一个理论可以由经验来检验,但从经验却无法构造出理论。像引力场方程这样复杂的方程,只有通过发现逻辑上简单的数学条件才能找到,而这些数学条件完全或几乎完全决定了这些方程。一旦找到了那些足够强的形式条件,人们仅需要少量的事实知识就可以构造这个理论了;在引力方程这个例子中,四维性和表示空间结构的对称张量,连同相对连续变换群的不变性,这几点几乎完全决定了这些引力方程。

我们的任务是为总场找到场方程。要找的那个结构必须是对

称张量的某种一般化。它所满足的群的范围也不比连续坐标变换群窄。如果人们引进一个更为丰富的结构，那么这个群就不会像在以对称张量为结构时那样强地决定这些方程了。因此，如果人们能够像从狭义相对论到广义相对论所前进的那一步一样再把这个群扩展一次，那当然是最美好的了。更具体点说，我曾尝试过利用坐标的复杂变换群。但所有这些努力都没有成功。我同样放弃了公开或隐蔽地增加空间维数的努力——这种努力最先是由卡鲁查（Kaluza）开始的，至今仍有其追随者，虽然已经改头换面了。我们应该把自己限定在四维空间和连续实数坐标变换群中。在多年探索无果之后，我认为下面描述的解决办法在逻辑上是最令人满意的。

引进非对称张量 g_{ik} 来代替对称的 g_{ik}（$g_{ik} = g_{ki}$）。这个非对称张量由一个对称部分 s_{ik} 和一个实或纯虚的反对称部分 a_{ik} 组成，因此有：

$$g_{ik} = s_{ik} + a_{ik}。$$

从群的观点看，s 和 a 的组合是任意的，因为张量 s 和 a 各自具有张量特征。可是，结果显示，这些 g_{ik}（作为整体来看）在新理论的构建中所起的作用与对称的 g_{ik} 在纯引力场理论中所起的作用非常类似。

即使从我们的物理知识看，空间结构的这种一般化也很自然，因为我们知道，电磁场包含一个反对称张量。

对引力理论来说，更为根本的是：根据定义

$$g_{ik}g^{il} = \delta_k l \ (\delta_k l = \text{克罗内克尔张量}),$$

从对称的 g_{ik} 可能形成标量密度 $\sqrt{|g_{ik}|}$ 和抗变（contravariant）张量 g_{ik}。这些结构都可以严格对应非对称的 g_{ik}（包括张量密度）来定义。

在引力理论中更根本的是，对于一个已知的对称的 g_{ik} 场可以定义一个场 Γ_{ik}^{l}，后者的下标是对称的，而且，从几何学的观点看，它决定着矢量的平移。与此相似，对非对称的 g_{ik} 来说，可以根据公式

$$g_{ik,l} - g_{sk}\Gamma_{il}^{s} - g_{is}\Gamma_{lk}^{s} = 0, \tag{A}$$

来定义一个非对称的 Γ_{ik}^{l}；这个公式符合同对称的 g 的对应关系，只是人们在这儿必须注意 g 和 Γ 的下标的位置。就像在涉及对称的 g_{ik} 的理论中一样，可以从 Γ 中形成曲率 R_{klm}^{i}，并由此形成降秩(contracted)的曲率 R_{kl}。最后，通过运用变分(variational)原理以及(A)，我们可以找到相容的场方程：

$$g^{\underset{\vee}{ik}}{}_{,s} = 0\left(g^{\underset{\vee}{ik}} = \frac{1}{2}(g^{ik} - g^{ki})\sqrt{-|g_{ik}|}\right) \tag{B1}$$

$$\Gamma_{\underset{\vee}{is}}^{s} = 0\left(\Gamma_{\underset{\vee}{is}}^{s} = \frac{1}{2}(\Gamma_{is}^{s} - \Gamma_{si}^{s})\right) \tag{B2}$$

$$R_{\underline{ik}} = 0 \tag{C1}$$

$$R_{\underset{\vee}{kl},m} + R_{\underset{\vee}{lm},k} + R_{\underset{\vee}{mk},l} = 0 \tag{C2}$$

因此，如果满足了(A)，那么方程(B1)、(B2)彼此可以互推。$R_{\underline{kl}}$ 表示 R_{kl} 的对称部分，$R_{\underset{\vee}{kl}}$ 表示 R_{kl} 的反对称部分。

如果 g_{ik} 的反对称部分等于零，那么这些公式就可以简化为(A)和(C1)——纯引力场的情形。

我相信，这些方程组成了引力方程的最自然的概括。[①]证明这些公式在物理学上的用处相当困难，因为仅仅具有相似性是不够

① 按照我的观点，如果在连续统的基础上对物理实在进行完全描述的方法是根本可行的话，那么这里所给出的理论也就极有可能被发现是有效的了。——爱因斯坦注

的。问题是:这些方程的什么解具有各处均匀的性质?

如果上述阐释向读者表明了我一生的努力是如何整合在一起的,又如何导向了一种特定的期望,那它就达到目的了。

A·爱因斯坦

1946年于普林斯顿高等研究院

马丁·布伯

“人性意味着潜在于世界存在中的相遇的发生。”

马丁·布伯(Martin Buber,1878—1965)一位真正杰出的宗教哲学家、神秘主义者、犹太圣经的解释家、德语散文文作家、犹太复国主义者。受纳粹迫害,1938年他迁至巴勒斯坦。在犹太复国主义运动中,他先是致力于犹太-巴勒斯坦双民族国家的建立,接着为巴勒斯坦人争取更为公正的对待,虽皆奋力但并不成功。迄今为止其广为人知的著作为《我与你》(1922)。其他重要著作有《乌托邦之路》(1949)和《两种信仰》(1950)。布伯最好的传记由莫里斯·弗雷德曼(Maurice Friedman)所撰:《马丁·布伯的生活和著作》(1981—1984)。

我的母亲

在这里不可能依次叙述我的个人生活(我的记忆力并不足以把握如此漫长的时间序列),我所要叙述的只是在回顾中浮上记忆表层的某些时刻,这些时刻对我思想的特质和方向有决定性影响。

对于我,最早具有这类性质的记忆源自我生命的第四个年头。大约在我父母分居从而破坏了我小时候在维也纳的家的前一年(时至今日,我闭上眼睛依然能够"看到"我家旁边的多瑙河;那时候我经常陶醉在这样的景色中,想当然地以为什么事情都不会发生在我头上)。那时候我已经被送到利沃夫[①]附近的我祖父母家;利沃夫当时是奥地利"王室领地"加利西亚的首都。我祖父母都是上流人士,高贵之人(在这个词的最严格的意义上),他们以一种很特别的方式相互适应,相互补益。他们两个都不愿谈及他们自己的事情。至于我父母之间的事情,他们当然不会当着我的面谈起;但我怀疑,甚至只在他们两个人之间,那事也很少成为谈话的主题,除非跟谈话有实际的和不可避免的联系。孩子本人盼望尽快见到他的母亲;但对此他一字不吐。然后就发生了我在这里不能不提的那件事。

我祖父母居住的房子在一个很大的三角形庭院里,被一直延伸到屋顶的木制阳台所包围,在阳台上可以循建筑的任何一层绕

① 波兰城市利沃夫,奥匈帝国的一部分,也以其奥地利名莱姆堡而闻名。现为乌克兰的利威夫。

圈。我4岁的时候，有一次与邻家那个比我大几岁的女孩(祖母委托她照顾我)站在这阳台上。我们都侧身靠着栏杆。我已经记不得我跟这比我稍大的伙伴说了些什么关于我妈妈的事情，但我依旧听得见她当时是怎么对我说的："不，她将永远不再回来。"我知道我沉默了，但我也知道我毫不怀疑那句话的真实性。

那句话始终沉淀在我的心里；它年复一年地愈加渗透到我心灵深处。但十余年后我开始意识到，这事情不仅涉及我，而且涉及所有人。后来，我构造了一个词"Vergegnung"——"失之交臂(mismeeting)"或者"相对无语(miscounter)"，来描述人与人之间不能达成真正的相遇(meeting)。又过了二十年，当我重又见到母亲从远方来看望我、我的妻子和孩子时，我凝视着她那依然极为美丽的眼睛，却真切地听到Vergegnung从某处对我说着什么。我猜想从阳台上那一刻起，我就领会了我生命进程中的真正相遇。

我的祖母

我祖母阿德勒(Adele)是那特定时代犹太女性中的一个，这些犹太女性为了让丈夫有自由和闲暇学习托拉(Torah)①，审慎地经营着产业。对我祖父来讲，"教义研究"异常重要。尽管自学成才，他却是一个真正的语文学家，《圣经注释》(*Midrashim*)一书就归功于他——该书独一无二地集《圣经》诠释、格言和丰富的传奇故事于一体，是那类特殊希伯来文献中的第一部，至今仍被视为权威。从公民职业来讲，他是一个大地主，另外还是玉米商和奥德边境磷矿的所有者。除此之外，他是犹太团体以及镇上商业团体的领导成员，这些人具有独立的判断力并且富有经验。他从不忽视

① 即希伯来圣经。——中译者注

这些光荣的事务。然而,他自己的物业大都交给他的妻子;而她以一种出色的、审慎的方式打理着它们,但只在丈夫的顾问下做决定。

在我祖母长大的加利西亚小城的犹太人中间,“异质的”文学是被禁止阅读的;但对女孩子来讲,除了具有教育意义的普通书籍,读其他任何书都被认为是不合适的。我祖母15岁的时候在储物间为自己开辟了一个隐蔽的场所,里边放着很多卷席勒(Schiller)的杂志《时序》和让·保罗(Jean Paul)论教育的《列华纳》,以及其他一些德文书籍;她偷偷地、完整地读完了这些书。17岁时,她带着这些书和专心阅读的习惯步入了婚姻生活,并且教她的两个儿子尊重不能转译的原文。后来,她把同样的影响施加到我身上。我甚至在14岁(那时候我已经搬到了我父亲和继母的家里)之前就领会了真正的表达意味着什么。祖母的另一个细节也影响了我:她每天在一些大大的、装帧相似的笔记本上记载收入和支出;每当她念过所登记的条目之后,她就会在这些条目间摘录下她在阅读中遇到的一些重要段落。她也时不时地写下一些自己的评论,但它们决不模仿经典作品的风格,而经常陈述她在与伟大精神的神交中感到必须要回应的东西。她说话也是如此:即使当她显然在传达某种反思得出的结论时,她也像是直观到了什么东西。这些无疑来自于这样一个事实,即对她来讲,经验和对经验的反思不是两个阶段,而是同一个过程的不同方面:她注视街道时,有时像一个正沉思某个问题的人;当我发现她正独自沉思,有时在我看来仿佛她正在倾听。不过,仅仅在一个孩子的匆匆一瞥间,事情却明确无误地已然如此:她有时跟某一个人说话时,她就是在跟他说话。

我祖父是一个真正的语文学家,一个“热爱文字的人”,但我祖母对真正文字的热爱对我产生的强烈影响更胜于我祖父对我的影

响；因为这种爱是如此直接和专一。

语　言

我 10 岁的时候第一次上学，在此之前我已接受过私人教育，它以语言为主——既因为我自己的兴趣和资质，也因为在我祖母看来，一种以语言为中心的人文学习乃是教育的不二途径。

人类语言的多样性，它们神奇的变化——人类言说的灵光就在这种变化中分离了同时却又维护了自身，在我还是一个小男孩的时候这就已经成为一个反复教导我的问题。教导我的同时它也再三令我不安。为了追索某一个词乃至句子结构，我不断地从一门语言转到另一门语言；在那里找到了它，但又总是不得不放弃某种似乎仅仅存在于某一门语言里面的东西。这不仅仅是"意思的细微差异"：我为自己设计了在一个德国人和一个法国人之间进行的双语交谈，后来是在一个希伯来人和一个古罗马人之间，如此往返重复，半是玩耍间，但有时也用一颗跳动的心灵，去感味在一个人所听到的东西和另一个以其他语言思考的人所听到的东西之间的张力。这对我产生了深刻的影响，并在以后的生活中引发了更为明确的洞见。

当我还是个小男孩的时候，每天从我父亲家去我祖父家。那时我的语言知识偶尔也可能对我祖父的工作有一点点帮助；也确实有过这样的事情，比如，祖父在读"拉什(Rashi)"(施罗莫·伊扎可拉比，Rabbi Shlomo Yizhaki)——11 世纪伟大的《圣经》和犹太教法典解释家——的东西时，发现了一个参照一段法语演讲来解释的文本，他问我这该如何理解。我必须不断从希伯来文本中推敲出古法语的拼写方式，首先自己去理解它们，然后告诉我祖父。不过后来，我一个人呆在父亲家我自己的房间里时，被一个问题所

驱策：一个人以其熟悉的语言里的一些东西去解释用另一种语言写成的东西意味着什么？它是如何发生的？逻各斯（Logos）和言词（Logoi）的世界向我敞开了，忽暗，忽明，重又变暗。

我的父亲

从大约9岁开始，我每个夏天都在父亲的庄园中度过，14岁的时候我从祖父家搬到了父亲家里。

我父亲对我智力发展的影响不同于我祖父母。那影响全然不来自于心智。

父亲年轻时有过很强的求知欲；他认真思索过诸如达尔文（Darwin）的《物种起源》和里南（Renan）的《耶稣的生命》等书中提出的问题。但他早已经投身农业，且愈加专心于此。他迅即成了东加利西亚土地产业中可资示范的表率。

当我还是个小孩子时，他从巴黎国际博览会带回了很多正在孵化的鸡蛋，当时在东部的人还没听说过那些东西；为了避免破损，他一路上都把这些东西放在他的膝盖上。为了提高土地的产量，三十六年中他一直致力于精心试验各类器具的特殊功效。

他精通那个时代里他所在领域内的技术。但是，当我跟他一起站在壮观的牧群中间，看着他用一种不仅友善而且相当亲密的方式一个接一个地向动物们致意时，或者当我跟他一起驾车穿过庄稼正在成熟的田地，看着他停车下去一再地向麦穗俯下腰以便剥开一株来仔细地尝尝麦粒时，我注意到了他真正关心的东西。这全然不易动情和全然平淡无奇的男人关心的是一种与自然的真正人性化的交流，一种生动的、可信赖的交流。就这样时不时地跟父亲在一起，成长中的男孩所学到的东西，与他从他所阅读到的任何作家那里学到的东西都截然不同。

我父亲与自然的特殊关系，和他与通常被称为社会的领域之间的关系密切相关。他如何参与所有那些以某种方式依赖于他的人们的生活：那些人中有附属于庄园的、居住在环绕着庄园依照他的设计建造起来的房屋里的那些农业工人，有依照非常公平的条件为他干活的为数不多的农民，还有佃户；他如何为家庭关系，为孩子的抚养和教育，为所有人的病弱衰老操心——所有这一切都不源自任何规则。这不是平常的而是个人意义上的关怀，一种能产生完全交互性的积极的、可信赖的交流。在城里，我父亲也以同样的方式行事。他强烈反对盲目的慈善；他明白没有其他帮助胜于人与人之间的帮助，而且他身体力行。甚至在他的晚年，他还接受被选入莱姆堡犹太组织的"面包委员会"，并且不知疲倦地走街串巷，以求了解人们的真实需求和必需品；要不是通过真实的接触，那种事情又怎么能发生呢？

我必须再提一件事。我父亲讲故事总是很平实。在交谈中，他有时会随机谈到他熟识的那些人。他所说的总是一些不加润色的平常事，仅止于人的存在以及他们之间发生的事情。

学　　校

我的学校叫"弗朗茨·约瑟夫(Franz Joseph)高级中学"。学校里用于教学和日常交往的是波兰语，但这种我们现在看来几乎不合历史的风习盛行于或表面上盛行于奥匈帝国的人民之间：相互宽容，却没有相互理解。大部分学生是波兰人，除此之外是少数犹太人(小俄罗斯人有他们自己的学校)。每个学生都与他人和睦相处，但波兰人与犹太人这两个团体彼此间几乎一无所知。

早晨八点钟之前所有学生都要集合。八点整打上课铃。一个老师进来之后走上讲台，讲台上边的墙上悬挂着一个大大的十字

架；这时候所有学生起立。老师和波兰学生各自划十字；他宣讲三位一体说，然后他们一块儿大声祈祷。我们犹太人一动不动安静地站着，眼睛盯着地板，直到可以再行就座。

我说过我们学校没有明显的对犹太人的敌视；我几乎不记得有哪个不宽容或者不愿宽容的老师。但教室里伴随着重复的奇怪仪式的义务性的每日起立对我造成的不良影响远甚于那些不宽容的行为。我们这些犹太人作为局外人，却不得不参与那些我们不能也不可能参与的圣事，并且日复一日长达八年：这一切都在一个小男孩的生命本质上留下了印痕。

学校没有改变我们任何一个犹太学生的想法；但我对布道活动的反感植根于那时。我不仅仅反对基督教向犹太人布道，而且反对在所有心中已根深蒂固地有了一个信仰的人之间布道。弗朗茨·罗森茨维格(Franz Rosenzweig)试图让我接受在非犹太人之间进行犹太布道的观念，但他徒劳无功。

两 个 男 孩

教室里一共五排，每排各有六个座位，每个凳子上坐两个同学。

左边靠近窗户最里边的长凳，是我和我最好朋友的座位，在那儿我们可以看见用来玩耍和运动的空旷操场。八年以来我们都坐在同一张长凳上，他左，我右。

课间休息约定俗成都是整整一刻钟。天气好的时候，整个学校的学生都鱼贯而出冲向操场，在那儿兴致勃勃一直玩到上课铃响。相反，天气不好的时候，我们都留在教室里，但只是在很特殊的场合才会有集体活动。一般来讲组织比较松散；一些年轻人站着谈论一些事情，这些小圈子的成员根据不同的主题而变化。

有一次，一个阴雨连绵的秋天里(我12岁之前的那个冬天)，一件反常的事情发生了，并持续了好几个星期。

中间一排第三个长凳上坐着两个男孩，之前他们并没有什么非凡的才能引起我的注意，或许也不曾引起其他大多数人的注意。然而，那时他们吸引了所有人的注意。他们不离开座位，天天为我们玩着像小丑般活泼的模仿游戏。他们一声不响，脸上保持着一成不变的严肃劲。一段时间以后，游戏呈现出了强烈的性的特征。此刻他们两个的脸色在我想来简直就是地狱般苦痛的灵魂；关于这一点，我的一些同学知道并以专家的口吻告诉过我。所有的动作都显得受到了残忍的强制。只要这表演继续，我们就盯着他们两个看。在课间休息结束前不久他们停下来了。在我们的谈话中从不提这件事。

表演带有这种特征之后的几个星期，我被叫到了校长那里。他以我们所熟知的那种一成不变的亲切和善的态度对待我，很快他就问我是否知道那两个男孩干了什么事。“我什么都不知道!”我叫喊着。他继续说，仍然那般亲切。“我们知道你是好样儿的，”他对我说：“你是个好孩子，你要帮我们啊!”“帮？帮谁啊?”我想——按我感觉到的——回答他；但我保持沉默，默默地盯着校长。后来又发生了什么事情我已经记不得了，只记得自己号啕大哭，我以前从来没有这样哭过；然后不知不觉地给带走了。几个小时之后，我在家里回想校长最后面对我的表情，那不是温柔的表情，而是一副可怖的面容。

我在家里呆了一些日子，后来重新回到学校。中间一排的第三个长凳已经空了，就这样一直空到学年结束。

从我童年时代的这一次震撼开始了一长串特殊的经验——它们教会我去理解原则与境遇间的可疑的关联，从而也让我发现真准则的本质要求的并不是我们的服从，而是我们本身。

马

我11岁那年在父亲的庄园度过了夏天。只要不让人看见，我经常偷偷溜进马房，轻轻抚摸我心爱的大灰斑马的脖子。那不是一时的快乐，而是一种奇妙无比的、充满友善的事情，它同时也激起了内心深处的情感。假如我现在想从双手依旧鲜活的记忆开始解释这件事，我必须说我在触摸这个动物时所体验到的乃是他者(Other)，是他者巨大的他性(Otherness)，它不像牛或羊的他性那样奇怪，却让我接近并让我抚摸。当我抚摸那时而如梳理过般异常平整，时而又异常狂野的有力的马鬃，抚摸我手底下的生命时，仿佛生命力的元素本身在我的皮肤上扩展开来——那东西不是我，当然也不是我的同类，或许是他者，不是另一个他者，而是他者本身；它却让我接近，信任我，将它自己与我的联系根本地置于"你(Thou)"与"你"的联系之中。这匹马，甚至我还没把燕麦倒进马槽，它就轻轻地抬起它那巨大的头，耳朵微颤，轻鼓鼻息，仿佛一个伙伴发出了只有另一个伙伴才能辨认和接受的信号；我赢得了它的赞许。但有一次——我不知为何心血来潮，无论如何都满是孩子气地——这对我来说极富乐趣的抚摸打动了我，突然我开始注意我的手。游戏一如往常地继续，但某些东西已经发生了变化，不再是同一件事了。第二天，我给它倒了很多马食，当我抚摸我朋友的头时，它却没有抬起头来。若干年之后，当我回想这件事，我不再认为这匹马已经注意到我的过失。但在当时我觉得自己遭受了审判。

哲 学 家

在我的早年，哲学以两本书的形式两次直接渗入了我的存

在——在我15岁和17岁的时候。

这两件事都不在我哲学教育的进程之列，我的专业哲学教育很特别，它建立在通读柏拉图著作的基础之上(希腊语是我最喜欢的语言)。这两件事是突破了连续性——所有真正教育著作的预想——的突发事件。在第一件事情中，哲学直面了灾难性的处境而解救和帮助了我。在第二件事中，哲学家不仅仅激发了我的兴趣，也把我投入了一种极度着迷的状态。很久以后我才能从这种痴迷状态中完全走出来并获得真实存在的确定性。

我曾经在某处提起过这两件事中的第一件，但对于我，更为清楚地解释一下原来阐述了什么依然重要。

那一段写道：

> 我无法理解困扰着我的必然性：我不得不屡次试着想象空间的边际或者无垠，有始有终或者无始无终的时间，但哪一种都是同样的不可能，同样的无望——但是看起来似乎只能在一种荒谬和另一种荒谬之间作出抉择。(《人与人之间》，第136页)

这里需要补充的是，当时困扰我的时间问题较之于空间问题更令我苦恼。我无法抗拒把握整个世界实际进程的冲动，这意味着去理解它，"时间"，有其始终或者无穷无尽的时间。每一次试图把它们当成现实去接受的努力，都被证明是荒谬的。倘若我要认真思考它们(我被驱使着反复想这样做)，我就不得不将自己置于时间的开始或者时间的结束这两端。如是，我感觉到前者像是打了一下脖子，后者像是敲了一下前额——不！并不存在开始或终结！要么，我不得不把自己抛入这样或那样的无底深渊，抛入无限性，这样一切又都混乱不堪了。这样的事情不停地发生。数学或

物理公式帮不了我；至关重要的是，我们必须居留于其中的世界的现实性以一种荒谬的、不合理的面目呈现出来。

继而我得到了一本书，是康德的《未来形而上学导论》。书中说空间和时间"仅仅是我们感官能力的形式条件"，"并不是附属于事物本身的实在性质"，而"仅仅是我们感性形式"。

这种哲学极大地抚慰了我。现在我已经不再困扰于把时间设想为最终的时间。时间不是悬于我们之上的一种宣判；它是我的，因为它是"我们的"。时间问题被解释为是本质上无法回答的，但与此同时我已经从中解放出来，不再去追问它。康德那时给我的乃是哲学上的自由。

大约两年之后，另一本书令我着迷，可以肯定的是，这是一本哲学家的著作，而不是哲学著作：尼采（Nietzsche）的《查拉图斯特拉如是说》。我说"令我着迷"，是因为在这里，我不仅面对着一种简单而冷静的教益。它作为一种具有意志和力量的——充满了意志和力量的——言语席卷和占据了我。这本书被其作者（在《看哪，这人》中）形容为迄今为止献给人类最伟大的礼物，但它不是以礼物的方式，而恰恰是以侵人的方式发挥作用，它剥夺了我的自由；很长一段时间之后我才从中解脱出来。

尼采本人希望此书的"基本概念"被理解为对时间的一种阐释：把时间解释为"同一的永恒轮回"，即有限时间段构成的一种无限序列，这些时间段在一切事物中都彼此相像，以致一个阶段的末尾又回复到其开端。这个概念被它的宣称者视为最深不可测的教义，但它根本就不是什么教义，而是说出了一种思想可能性——人狂迷地抓住它，以全新的变化形式反复地玩弄它。无论如何，"狄奥尼索斯的"（Dionysian）魅力在这里绝没有像尼采早期就已设想的那样转化为哲学的魅力。狄奥尼索斯式的东西作为一种现代变体依然存在，在这个陷人迷醉状态的狄奥尼索斯式男人的热情中

产生出来。

康德并没有承诺解开因为时间的存在而让我们感到困惑的谜团;他终结了它的哲学限度——他把它归结为我们自己的一个问题,时间形式的问题。尼采不想跟哲学的自我节制产生瓜葛,他着手解决一个根本的时间之谜——一个显然的、一切事件的唯一性之谜——"同一的永恒轮回"这个虚假的谜。

尽管一个17岁的男孩没有也不能接受这个观念,但他的精神还是受到了一种(可谓)消极的诱惑。多年之后,在我记忆中浮现的这个男孩——彻底领悟了康德把时间理解成为"我们的"感知形式——不可能问这样的问题:"但如果时间仅仅是一种我们在其中感知的形式,那'我们'在哪里?我们不在非时间之中吗?我们不在永恒之中吗?"当然,这是一种全然不同于查拉图斯特拉所热爱的作为"命运"的永恒。这里的永恒意味着一种就其自身来讲不可理解的东西——它把时间从自身释放出去,并把后者设置在与我们称为存在的关系之中。对于认识到这一点的人来说,世界的现实性不再呈现为一种荒谬的、不合理的面目:因为永恒存在。通向这条道路的门之所以长久地向我关闭着,在某种程度上——在某种并非不重要的意义上——要归结到查拉图斯特拉对我的迷惑。[1]

维 也 纳

在维也纳——我的出生地和我小时候生活过的城市——我度

---

① 那时候,那本书是如此地吸引着我,以至于我试图用波兰语翻译它并译出了第一部分。当我正着手翻译第二部分时,我收到了一位知名波兰作家的来信,他也翻译了这本书的一些章节,并建议我跟他合作。我宁愿不要他的好意。——布伯注

过了大学的第一年。一些断断续续的、平淡的记忆影像有如幻灯片一样神奇地呈现出当时的具体场景，但是也有许多我不可能见过的地方向我呈现。这里曾是我最初的家，现在我已经感到陌生，但它每天教导我，尽管仍然用一种模糊的语言，让我一定要接受这个世界并且让它接受我；它实际上已经做好了被接受的准备。某些东西在那时候确立起来了——后来的年月里，时代的疑虑让这些东西无法被重铸。

前两个学期的课程，甚至是举足轻重、内容最为丰富的那些课程，对我也没有决定性的影响。只是我过早地参加过的一些讨论会——并非严格意义上的讨论会——很快就对我产生了强烈的影响：师生间有组织却很自由的交流，共同解释文本（老师有时也很谦虚地参与其中，好像他也受益匪浅），以及学术性辩论中问答间的自由交流——所有这一切，较之我在任何一本书中读到的东西都更为切身地启发了我，“之间（between）”，才是真正精神的实现。

然而，对我影响最大的是我偶尔光顾的宫廷剧院。我经常花上几个小时来“摆好姿势”，然后猛冲上三层楼梯，以便在最高楼座占到一个座位。当前下方远处的幕布升起来，我就会专注于充满了戏剧冲突的事件，感到剧中之事就发生在此时此地；每当这时候，我所领受的，是“恰当地”说出来的人类言语，最真实意义上的语言。言说在这个本身虚构的世界中首先赢得了它的充足性；当然它似乎也被提升了，但却是向自己的提升。然而，这只是个时间问题，直到——正如总是发生的那样——某个人开始了一段朗诵，一段“高贵的”朗诵。于是，和言说——对白乃至独白（如果独白就是指一个人自己作为一个伙伴的表达，而不是朗诵）的被说出性一起，这整个由意外与法则神奇地建立起来的世界对我来说就破碎了——直到过一会随着相互关系（over-

against)①的复归它又重新升起。

从那时起，在随意的日常生活中有时候会出现这样的事情：当我坐在维也纳郊区一个小饭馆的花园里，从邻桌传到我这边的交谈(或许是正在休息的两个主妇间关于物价见跌的讨论)——我在其中体察出了言说的被说出性——听上去成了“彼此(Each-Other)”的。

一个演讲

在莱比锡求学的第二个学期里，我度过了生命中的第二十个年头。

在那里对我影响最大的无疑是巴赫(Bach)的音乐，事实上是以巴赫本人所愿望的方式得到演唱和演奏的——当时我确信这一点，后来也一直确信——巴赫音乐。但我无法去说清楚，巴赫究竟怎样影响了我的思想——我其实甚至自己都无法弄明白。我生命的基调显然以某种方式改变了，经由这种改变，我的思想也产生了某些变化。总之，我根本不可能在这自传性的断片之中，来诉说诸如此类重大而神秘的事情。相反，我现在讲一件后来发生的小事：

---

① over against，字面上的意思是“在……对面”，“与……形成对比”，这里翻译成“相互关联”或者“相互关系”。之所以这样翻译有以下理由：首先，布伯反对传统宗教中那种与人相隔离的上帝，相反，他认为上帝应该是与人发生关系、能够交谈的上帝，借用《我与你》中两种关系的区分来说，前者是“我—它(I-It)”关系，后者是“我—你(I-Thou)”关系。其次，从《我与你》到《人与人之间》，布伯的论述角度有所不同，侧重对人与人之间关系的论述。对话的实质是基于“我—你”关系的相遇(meeting)和对话，同时认为人与人之间的关系跟人与上帝之间的关系紧密相关。因为前者是可能的，因而人与上帝对话、人与上帝发生关系总是可能的。再次，布伯说上帝是人的思想和理解中的东西，是人试图领会、把握神秘之物的一种投射和创造，因而上帝之所以可能，原因在于他通过某种方式与人发生了关系。

读者可参见后面的内容来理解这种思想。over against 一词在“一个尝试性的结论”一节中尤为常见，是布伯思想中很重要的概念。相应地，我把“over-againstness”译为“相互性”。——中译者注

正如稍后所证明的，它并非不重要。

曾经有一段时间我研究费迪南德·拉萨尔(Ferdinand Lassalle)的谈话、著作及其传记。我敬慕他的精神热情和他愿意在公共生活和个人生活中以自身的存在下注的那种意志。他本性中明显有问题的东西并未被注意到，我甚至不关心这个。一个社会主义者俱乐部——我曾几次参加过他们的会议——邀请我去作一个演讲，我决定讲拉萨尔，并且讲了。我的演讲刻画了一个追随卡莱尔(Carlyle)模式的英雄的形象。我指出一种宿命，即从一开始就注定了他是一种悲剧。这悲剧在其工作中凸显出来——他为新社会奠定基础的努力失败了——也表现在他荒谬却具象征意义的死亡之前的生命历程中。①

当我的演讲结束，掌声雷动。旋即一位老人走到我跟前。他告诉我，他的职业是裁缝，早年曾列身于拉萨尔最为亲密的交往圈中。他抓过我的手，紧紧地握了许久，然后满怀热情地望着我，对我说："是啊，是这样的，他就是这样的！"

一种很亲切的感觉浮上我的心头："受到如此肯定是多么好啊！"但也正是在那一刻，一种恐惧突然袭来，刺穿了我那轻率的愉悦："不，是我肯定了他，一个说谎的人肯定了一个偶像！"

我关于拉萨尔研究的真正的、被隐瞒的、被抛在了一边的要点在一念之间显现出来：有一种难以驾驭的冲突燃烧在那颗勇猛然而自负的心灵中，并且暴烈地卷入了人类世界。我结结巴巴地向那位友善的裁缝致意，转而溜走了。

接下来的几个星期里，我企图用一种分析性的描述来取代已

---

① 费迪南德·拉萨尔(1825—1864)是德国社会主义运动的卓越领导者。因与俾斯麦(Bismarck)共同致力于创立一个福利国家而屡次入狱。他在不明智的决斗中被杀死。

经破碎的英雄半身像，但徒劳无功：这被证明是仅仅具有表面正当性的简单化。缓慢地，同时又游移地，我开始洞见了人类存在的可疑的真实性，洞见了公正对待这种存在的脆弱的可能性。巴赫帮了我。

事业和人

那是 1902 年的第六届犹太复国主义大会。赫茨尔(Herzl)刚刚对反对派进行了振聋发聩的公开指责；他回应了戴维斯·特利希(Davis Trietsch)的批评——与其是借助事实论证，不如说是一种人身性的反批评，因为他谈论了特利希自己的殖民行为。其主要攻击点是一个受此殖民行为迫害的“受害者”写下的记录。

（这里必须提及的是，此事过后的一段时间里，我是一个实质上由大会任命的仲裁委员会的一员。仲裁委员会以三比二的通过票数决定——我是少数派中的一员——不发布任何关于其调查结果的细节性陈述，但一些细节现在可能已经公布了。）

攻击针对的是人而不是他的事业；但抛开这个事实不论，它也不是以一种正确的方式进行的；那“受害者”根本不是受害者，以及那个记录——好的，它是一个记录……赫茨尔信心十足地挥动着他的武器；对此不存在任何疑问。但他事先并没有足够仔细地审视它。

发言完毕，赫茨尔回到了他的会议室。贝特霍尔德·费威尔(Berthold Feiwel)和我马上跟他到那里，作为特利希的朋友，我们指出，赫茨尔的非难是站不住脚的，并且要求任命一个委员会来调查这些控告。就在走向会议室的这一小段路上，我深感不安。实际上，从上届大会开始，我就已经持激烈的反赫茨尔的立场，但这反对完全客观，我从未失去过对他这个人本身的信任。这时，第一

次，我的灵魂反叛了——如此猛烈以至于我仍留有关于它的生理记忆。然而，当我进入房间时，我的不安一下子就被触及到我的目光改变了，刚才一度猛烈跳动的心灵变得麻木起来。

房间里只有赫茨尔和他的母亲。珍妮特(Jeannette)夫人坐在一个扶手椅上，安详且一动不动，但她的脸庞和眼睛闪烁着同情和关切——如此有神的同情我一度在我祖母那里见到过。赫茨尔在屋子里大步踱来踱去，极像一头囚禁着的狮子。他的衣服很随便，胸膛起伏不定；以前我从未想象过他这样举止从容的风雅之人，也会如此粗声地呼吸。他的双眼如此强烈地闪烁着，燃烧着，以致我直到后来才注意到他的苍白。

我立刻很清楚地意识到，此时此地已经不可能暗自代表一方了。外面，大厅里，有我的朋友和盟友，一个已经被伤害的男人，一个遭受了公开的不公正对待的人。但眼前这个不公平的制造者，这个向伤口挥拳的人——这个狂热的男人，虽然受了误导，但依旧是我的领袖；这是一个被自己对信仰的热情所吞噬的男人：他对他的事业和对他自身的信念混乱地纠缠在了一起。

当时我24岁，这或许是我第一次置身于悲剧的境地，那里不存在正确的事情。只有一件依然重要的事情值得让人领会：合理性是如何在合理性的坟墓之外复活的。但这是我在许多年之后才学会的东西。

我们的任务在本质上变得不可行了：因为一个人要站出来反对这个人，只能根本地从"他的事业"——作为他全部生活的事业——来诉诸于他的事业的真理；可是谁能够做到这一点呢？然而，我们当然履行了我们的任务：我们指出并且要求了我们被授权并且有义务指出和要求的事情。

赫茨尔继续在屋子里踱来踱去，对他所听到的事情没有反应。我偶尔看一眼他的母亲——她的脸沉下来了；那里有什么东西令

我害怕,我不知道它是什么,但是它在。

然而,赫茨尔突然在我们面前停下来,并且对我们说话。他的语气无论如何都与我们所期待的不一样——那是一种充满激情但带着笑意的语气,尽管他嘴上没有笑出来:"我本来会以一种截然不同的方式来斥责他的!"他喊道。"截然不同的方式!但是在讲台前,一个女孩——我听说是他的未婚妻——直接就站在我面前;她站在那儿,眼睛盯着我。一个极好的人,我告诉你们!我不能那么做!"

他的嘴上现在也有了笑意,仿佛解放了一般。谁能忍住不同他一起笑呢?这个魅力十足的人以其浪漫的方式"解释"了笑;我无疑也笑了,就像一个学校里的男孩认识到了贺拉斯(Horace)意味着真正的朋友和真正甜美的心灵;甚至那边坐在扶手椅上的年老的——不,根本不老——夫人那张再次焕起容光的脸上也现出了一种微笑,一种我只在那一代犹太女性那里看到过的微笑。那笑容已经不再神秘了。

不可能再做出什么答复了。他为自己的节制所坦白的理由有一种不客观性,这种不客观性自然让他的攻击的非客观性看起来甚至更加严重。然而……!我们完成了我们的任务,现在一切都顺畅地、不带个人情感地、没有任何困难地过去了,我们于是就离开了。这是我最后一次如此近距离地见到赫茨尔。

那时候我不想回顾那个形象,但自从天使——这位天使匿名的在场那时让赫茨尔的母亲和我感到了惊恐——完成了他的工作之后,[1]我经常思考那件事。

西奥多·赫茨尔对事业与人的态度究竟是怎样的?一般来讲,"事业"与"人"二者的关系究竟是怎样的?

---

① 西奥多·赫茨尔,犹太复国主义运动的伟大领袖,1904年死于心脏病。

对赫茨尔来讲，他的事业与他的人不可分离——这个事实通过他反对阿哈德·哈姆(Ahad Ha'am)[①]一事很清楚地表现出来；后者当时号召我们这些站在他的对手一边的年轻人"返回运动"。或许大多数在历史进程中起作用的人都是这样的。他的基本观点很确定，即讨论原则与方法论意义不大，因为归根结底，一切并不依赖于原则与方法，而依赖于那个受命实现和运用它们的人，换言之：依赖于使用它们、凭借它们来效力的个体。为谁效力？正是那不可分离地同个人相联结的事业吗？我们仿佛陷入了循环论证。

但是让我们从另一个角度来看这个问题，从人民的角度。让我们设想，比如马克斯·韦伯的概念；根据他的理论，真正的民主意味着任命一个受信任的领导者，只要他完成了他的任务，人们就服从他，但是一旦他失败了，则质问他，审判他，将他免职，甚至"将他送上绞刑架"![②] 因而，只要一个人的领导权，他的"领袖魅力(charisma)"(借用韦伯的术语)，证明是有效的，事业就同这个人联结在一起。从这种观点我们可以理解赫茨尔对其批评者的态度；这是一种领袖式的态度。这就是他为什么不说："你错了，因为如此这般"，而是说："你错了，因为你不是适合做这事的人——你缺乏权威。"

但这个概念究竟是正确的还是错误的？平庸的政策和平庸的道德所构成的廉价的意识形态不可能排除它。迄今为止的"世界历史"证明了这一点。只有我们对另一种领导权和另一种服从——对二者间真正的对话关系——的期望才能挑战它。无论如何，我们如此熟悉的客观性和主观性的范畴，事实上并没有把握已

---

① "阿哈德·哈姆"，意为"人民中的一分子"，艾舍尔·金斯伯格(Asher Ginsberg)化名，他反对赫茨尔政治上的犹太复国主义，主张一种根本的文化复国主义。

② 这里指的是马克斯·韦伯与埃利切·卢登多夫(Erich Ludendorff)将军之间的讨论，见马克斯·韦伯所著的《马克斯·韦伯》。

经向我们敞开的问题。

但是这位月光闪烁的未婚妻！这不正缺乏客观性吗？我不知道。或许，由于感到他的反对者有一个未婚妻——哪怕只有一个人这样站在身边，赫茨尔就已被一个问题所困扰：是否不会存在着另一种不同于显明的世界历史的现实——这种现实潜在着，因为尚未获得权力而没有效力；因而，是否不会还存在着另一些担负某种使命的人，他们虽然没有掌握权力，却在本质上已被召唤；是否过多的重要性被赋予了将一个阶级与另一个阶级的人分离开来的那些环境；是否成功是唯一的标准；是否没有取得成功的人有时候并不注定能获得一种迟来的——或者死后的，或者甚至不为人知的——以至于历史都拒绝记载的胜利；是否，即使这些都没有发生，也还是听不到一句话来祝福这些被遗弃了的人，来肯定他们；是否不存在一种"隐秘的"感召力？在历史进程中发挥作用的人不允许自己被诸如此类的问题压倒，因为如果羁绊于这些问题，他一定会绝望，会放弃。但这些问题打动他的时刻乃是他生命中真正虔诚的时刻。

柴 迪 克

我童年的每一个夏天都是在布科维纳的庄园里度过的。在那里，我父亲时常带我到附近的萨达戈拉村去。萨达戈拉是"柴迪克主义(zaddikim)"(柴迪克，zaddik，意指正义的、得到了明证的人)也即哈西德教派的拉比(Hasidic rabbis)所在的地方。现在的团体中已经没有早期哈西德教徒的那种高度信仰了，那种极度热诚的信仰在柴迪克身上尊崇的是完美之人——在他那里，不朽在人身上得到了实现。相反，当前的哈西德教徒转向了一种首先作为中保(mediator)的柴迪克，他们希望通过他的祈祷来满足他们自

己的需要。甚至在这些业已退步的哈西德教徒那里，在他们灵魂的未知的根基里，也依旧燃烧着以利以谢拉比(Eliezar Rabbi)的话：世界是为了完美的人(柴迪克)而被创造出来的，哪怕这样的人只有一个。

这就是在我还是个孩子的时候领会到的，在肮脏的萨达戈拉村从我看到的“黑乎乎的”哈西德派人群身上领会到的——一个孩子领会到的这些事情，不是作为思想，而是作为图像和感觉——即，世界需要完美的人，这完美的人恰恰就是真正的救赎者。当然，赋予他的力量已经被信徒所曲解，被他自己所滥用。但这帮助灵魂摆脱窘困的力量根本上难道不是一种合法的力量——不就是那种合法的力量吗？难道未来社会秩序的萌芽不在于此吗？

无论如何，这些问题在那时就已经在我心里以一种幼稚的方式萌发了。并且我可以做出比较：一边是省里的首脑，其权力仅依赖于一贯的强制；另一边是拉比，一个诚实的、害怕上帝的人，但却受雇于“引导信徒”。但是这里还有另一种不可比较的东西；这里还有人性的虽受诋毁但却未受伤害的活跃着的双重内核：真正的团体和真正的领袖。

金碧辉煌的瑞伯(rebbe)大殿令我感到不快。哈西德派进行祈祷的建筑和那里狂热的信徒对我来说很陌生。但当我看到瑞伯阔步穿过一排排的等候者，我想，这即是“领袖”；当我看到哈西德派教徒们拿着托拉共舞，我想，这即是“团体”。那时，我产生了一种预感：共同的崇敬和灵魂的同喜是真正的人类共同体的基础。

1910或1911年吧，在离萨达戈拉不远的布科维纳，我做了一个演讲之后，与当天晚上组织演讲的社团成员一起进了一家咖啡屋。我喜欢在听众很多因而不容答辩的演讲过后继续与一些人进行交谈，在这样的交谈中人与人有着面对面的交互性，我因而可以直接通过介人反驳和质疑来提出我的观点。

我们正在讨论一个道德哲学的话题时，一位身体匀称、外表朴素的中年犹太人走到桌前跟我打招呼。我回应的问候无疑略显疏远了，于是他很是责备地回了一句："博士！您不认识我了吗？"我不得不说不。他自我介绍说他是M.，是我父亲以前一个管家的兄弟。我邀请他落座，询问他的生活处境，继而重新跟年轻人们谈起话来。M.兴致很高地听着我们的讨论，这时话题已经转向了稍抽象一些的原理。很明显他什么都听不懂；他接受每一个字的认真劲儿，就像是信徒无需知道祷文的内容，因为声音的抑扬顿挫自身就给了他们所需要的东西，甚至超过了任何内容能给予的一样。

不过，过了一会，我还是问他是否有什么事情要对我讲；我很愿意跟他到旁边去谈他所关注的事情。他很坚定地拒绝了。交谈重新开始，M.在旁边听着。又半个小时过去了，我重又问他是否有什么愿望，我或许能帮他实现，他可以信赖我。没有，没有，他没什么愿望，他向我保证。天色已晚；但，在这一个小时充满活力的交流中，我并没有感到厌倦；事实上，我的劲头比刚才更足，并决定和这些年轻人出去走走。这时候M.以一种无法形容的胆怯态度接近我。"博士，"他说，"我想问你一个问题"。我嘱咐同学们等我一下，跟他在一个桌子旁坐了下来。他很沉默。"问吧，M.先生，"我鼓励他，"我很乐意尽我所能给你一些信息。""博士，"他说道，"我有一个女儿。"他顿了一下，进而继续说，"我想有一个年轻小伙子很适合她。"又停了一下。"他是一个学法律的学生。他以优异的成绩通过了考试。"他又停顿了一下，这一次时间比较长。我鼓励地看着他；我猜他准备求我以某种方式利用我的影响力帮帮他的准女婿。"博士，"他问道，"他是一个可靠的人吗？"我很诧异，但感到不能拒绝回答他。"现在，M.先生，"我解释道，"听了您刚才所说的话，当然可以认为他很勤奋，也很出色。"他还进一步发问。"但是博士，"他说："他也很有头脑吗？"——"这就更难回答了，"我

问答道，"但无论如何他不是单靠勤奋取得成功的，他脑子里一定有一些东西。"M．又一次停下来；接着他问到——显而易见，这似乎是最后一个问题："博士，他现在应该成为法官还是律师呢？"——"在这一点上我无可奉告，"我回答道："我不认识这个年轻人，事实上，就算我认识他，我也几乎不能在这个问题上给出建议。"但接下来M．以一种近乎忧郁的眼光端详着我，半是埋怨、半是理解，并以一种不可名状的半是悲伤、半是谦卑的口吻说道："博士，您不想说了——现在，我谢谢您刚对我所说的话。"

还是个孩子的时候，我就已接受柴迪克的形象，并且透过已被玷污的现实瞥见了那个纯粹的观念，那个关于真正团体的真正领袖的观念。在青年和成年之间，这个观念就通过对哈西德教义——完美的人在世界中实现了神——的理解而在我心里产生了。但现在通过这件有趣的事情，我在我的内心体验里注意到了柴迪克的领袖功能。我实在不是一个柴迪克，不是一个得到上帝确告的人，而是一个在上帝面前有危险的人，一个不断奋力争取上帝之光的人，不断重新卷入上帝的深渊的人；但是，当被问及一个琐碎的问题并给出一个琐碎的回答时，我第一次从内心里体验到了真正的柴迪克，一个被问及启示并在启示中作答的柴迪克。我在他的灵魂和世界的一种根本联系中体验到了他：在他的责任中体验到了他。

手杖和树

借着即将消逝的一天中最后的光亮，马不停蹄赶了一段下坡路之后，我站在一个牧场的边上，当时已摸清了路，也就任凭天色慢慢变黑。我不需要什么支撑，不过还是愿意在一个固定场所信步闲逛，于是我用我的手杖抵住一棵橡树的树干。我随即感觉到

了我与存在的某种双重联结：在这儿，我握着手杖，在那儿，手杖接触着树皮。不过显然，只是在我所在之处，我在发现树的地方也发现了我自己。

就在那时，对话向我展现了。因为人的言说只要是真正的言说，就会像那根手杖，那意味着：真正有指向的表达。在这里，我所在之处，说话的神经中枢和器官帮助我形成和发出字句的地方，这里我“意指”(mean)着他，我把话传达给的那个人，我意向着(intend)他，这一个不可替换的人。但在那里，他所在之处，我的某种东西也得到了表达，某种在本质上根本不像在这里那样是实质性的东西，而毋宁是纯粹的颤动和无从理解的东西；那种东西保留在了那里，和我所意指的那个人一起，接受我的话。我环绕着我所诉诸的他。

问 与 答

那是1914年的5月(我的妻子，我和我们的两个孩子，当时已经在柏林的一个郊区住了八年多)，瑞沃里德·海策尔(Reverend Hechler)打电话给我；我已经有很长一段时间没有见到他了。他刚好在柏林，想来拜访我。很快他就来了。

我跟海策尔是1899年秋天在火车上认识的。这个年长我许多的人开始跟我搭话，很快我们就发现我们持有同样的观点。由于对活的基督有一种真正的末世论信仰，他和犹太复国运动的立场很接近，而我当时已经参与这个运动有一小段时间了。对他来讲，犹太人回归他们的家园是基督复活的可靠预设。他那时候是去见巴登地区的王公，而在此前不久他刚把赫茨尔介绍给了这位王公。他一直是王子们的一位老师，在欧洲很多宫廷里深受尊重。

在交谈的过程中，我把我此前不久刚完成的写给正在觉醒的犹太人的一首“赞美诗”手稿拿给他看。这赞美诗令他如此狂热(全无理由的)，以致他宣称一定要把它读给王公听。此后不久，他非但这样做了，还在我不知情的情况下出版了这篇有问题的小作。当我打开我在柏林寓所的门看见海策尔时，我震惊了，不仅因为他已经是如此年老，而且因为他是如此挺拔。温暖的相互问候之后，他从一个遮阳布的大口袋里掏出一捆手稿，手稿用蓝白色的布包着。他先是把1899年诗的手稿连同清样从那里面一并取出，接着拿出一页大纸来缓缓地打开。那是丹尼尔(Deniel)预言的图解，仿佛某个历史时期的地图；他在上面指给我看我们自己现在所在的那个精确的点。接着他简单说了以下几句话：“亲爱的朋友。我从雅典来(他曾经主要是希腊王子的老师)。我曾站在保罗向雅典人诉说未知的上帝的那个点上。现在我来你这儿告诉你，今年将爆发世界大战。”

就像我后来才领会到的，这句话表达出来的确定性产生于诸多方面的一个特定融合：丹尼尔出于信仰的解释得到了来自欧洲宫廷的材料的充实与混合，而没有注意到灵魂深处发生了什么事情——这种没有注意到的东西已经渗入了那种对战争的意识。但他所说的这句话中最有力地震撼了我的，是我此时第一次听到的“世界大战”这个词。一种牵涉“世界”的“战争”是什么样的——我这样问我自己，尽管仍然不够清晰。显然是某种从根本上无论如何都不同于此前被称为“战争”的东西！从那一刻起，有一种预感在我心里出现并且渐渐清楚起来：“战争”的历史已经完结，有一种不同的东西正准备着吞噬历史，一并也吞噬人；这种东西仅仅在表面上类同于历史上的战争，但正在变得越来越不同，越来越恐怖。

海策尔跟我们一起呆了几个小时。之后我陪他去火车站。要到那里，首先要走到我们所居住的“侨民区”的窄小街道的尽头，之

后是一条煤灰覆盖的很窄的小路，沿着铁轨的所谓“黑色小路”。当我们到了侨民街和这条小道相交会的角落，海策尔默默地站着，把他的手放在我的肩膀上说道：“亲爱的朋友！我们生在一个伟大的时代。告诉我，你相信上帝吗？”过了一会我才回答，然后我尽可能向这位老人保证：在这个问题上他不必担心我。随即我把他送到了火车站，在火车上把他安顿了下来。

不过，当我折回家又走到从黑色小道拐入我们街道的那个街角时，我站着不动了。我非要深入地想想这个问题不可。我说真话了吗？我是否“信仰”海策尔所说的上帝？我的实际情况究竟是怎样的？我在角落里站了很久，决定找不到正确答案就不再前行。

突然，在我的灵魂里，有一些话反复地自我呈现，无须由我整理即已出现，逐字逐句，清晰异常：

> 假如信仰上帝意味着能够以第三人称去谈论他，则我信仰上帝。如果信仰上帝意味着能与之交谈，则我信仰上帝。过了一会，更进一步：使丹尼尔对人类历史的此刻——对“世界大战”到来前的此刻——有如此预见，以致使得它在时代进程中的固定点可以被事先确定的那个上帝不是我的上帝，并且不是上帝。丹尼尔在痛苦中对之祈祷的上帝是我的上帝，并且是所有人的上帝。

我在黑色小路的角落一直站了很长一段时间，直到我相信有些东西已经开始变得清晰，尽管现在超越了语言。

一次转变

在我的早年，“宗教的”东西对我来说是异常的，有数小时的时

间从事物的进程中被抽了出来，日常生活的坚硬外壳从某处被戳破了。接着，表象可靠的持久性瓦解了，发生的冲击把它的法则震得四分五裂。“宗教体验”是对一种并不切合生活背景的他性的体验。它可以由一种惯常的东西开始，可以从考虑一些熟悉的对象开始，但是这些对象又变得不可预期地神秘和离奇，最终照亮了一条道路来通往被光刺透了黑暗的神秘本身。但是，无须任何中间的阶段，时间也可以被撕碎——先是坚实的世界结构，接着是愈加坚实的自我肯定相继灰飞烟灭，你变得充实起来。“宗教的”东西使你解脱。在那里，现在铺陈着惯常的存在和它的种种事务；但在这里，是独立于时间或次序的启示和迷狂。因而，你自身的存在涵括着此岸生活和彼岸生活，二者之间没有联接，只有实实在在的转变时刻。

如此划分世俗生活——这种生活流向死亡和不朽，它只在完成其现世性的过程中才能面向死亡和不朽而完善自身——是不合理的；我对这种不合理性的认识缘于一个平常事件，缘于一次审判——那审判来自紧闭的双唇和冷静的一瞥，恰如事物发展的过程所乐于做出的那种宣判。

所发生的事情不过是，一天上午在经过一个早晨的“宗教”热情之后，一个陌生的年轻小伙子来拜访我，我有点心不在焉。我当然表现出了友善，我也没有对他比对他的同龄人更为怠慢；他们经常在一天中的这个时候找我，尊我为随时准备倾听理性的贤人。我专注而坦诚地和他交谈着——只是我没有去猜度他并未提出的问题。后来，在那之后不久，我从他的一个朋友那儿——他本人已经不在人世了——了解到了这些问题的实质性内容；我了解到他来见我并非偶然，而是命定的，不是为了聊天而是为了得到一个决断。他来见过我，他就在此时来的。当我们感到绝望但又去见一个人的时候，我们会期望什么？我们肯定是在期望在场（pre-

sence)，通过在场，我们被告知还有意义。

从那时候起，我就已经放弃了仅仅作为一个例外、一种抽取、一种提升和一种迷狂的“宗教的”东西；或者是它放弃了我。我只是拥有我从未离弃的日常生活。神秘的东西不再显示，它已经消逝，或者它已经在此地安了家，而此地一切事情都按照自身的样子发生着。我所知道的充实仅仅是去完成每一个生命时刻的诉求和责任。尽管远不足以胜任，我仍然知道我在诉求中被诉求并且可能有责任来回应，我也知道谁在说话，谁在要求一个回应。

我不知道更多。假如那是宗教，那它恰恰就是一切，而这一切仅仅在其对话的可能性中被经历着。这里也为宗教的最高形式留出了空间。当你在祈祷，你并没有从你自己的生活中把自己抹去，而是在你的祈祷中把你的思想归诸于这种生活，即使可能是为了产生它；在没有先例的和令人惊奇的事情中也是如此：当你从高处被召唤，被要求，被选择，被赋予力量，被派遣，所指的就是你和你有限的片刻生活。此刻没有从它抽离出去，它有赖于已有的东西，并召唤尚待经历的东西。你未在一个没有义务的充实中被吞噬，你的意志指向团体的生活。

两次谈话实录

我将谈及两次谈话。其中一次似乎达成了某种结论，这在谈话是很偶然的，但实际上它尚未结束；另一次谈话似乎中断了，但却终究完成了，而这是许多谈话很少做到的。

两次谈话所引发的争论都是关于上帝，关于上帝的概念和名字，但每一次在本质上都迥然不同。

接连三个晚上，我在一个德国工业城市的成年民间学校讲“宗教作为现实”的话题。通过这个简单的题目，我想表达的是：“信

仰”不是人的灵魂中的一种感觉，而是现实的入口，是一个通向无须还原和省略的整个现实的入口。这个论点很简单，但却与一般的想法相冲突。因而有必要花三个晚上把它弄清楚，并且不仅仅是三个演讲，还有在演讲之后的三次讨论。在这些讨论中，一些东西困扰了我，也触动了我。很明显，大部分听众是工人，但他们中间没有人发言。那些发言、提问、质疑和反思的大多是学生(这个城市里有一所著名的、古老的大学)。其他圈子的人也都有所表现；偏偏工人们一言不发。只是在第三个晚上的讨论快结束的时候，这种已让我感到痛苦的沉默，得到了解释。一个年轻的工人走到我面前并说道：“您知道吗，我们不能在这里发言，但如果您愿意在明天见我们的话，我们可以有一整段时间在一起交流。”我欣然应允。

第二天是星期日。午饭过后，我来到约定的地方，我们在一起一直谈到很晚。在工人们中间有一个已经并不年轻的人，我反复地看了他好几回，因为他听讲的样子就像一个真正想去倾听的人。真正的倾听在我们的时代越来越少了。经常，大多数工人实际上并不关心正在说话的那个人，而只注意这个人应该说什么，这也是那些中产阶级大众的常态。这个人一副好奇的脸孔。在一幅古老的描绘牧羊人崇拜的法兰德斯(Flemish)祭画上，其中一个向着马槽伸出胳膊的牧羊人就有这样一副脸孔。这个在我跟前的人看起来好像并不想那么做；此外，他的脸孔并不像画中的那么放达。值得注意的是，他一直都在倾听和思考，以一种和缓得让人感动的方式。最后，他也张嘴说话了：“我曾有过一种体验，”他慢条斯理地解释着，令人印象深刻，重复着据说是天文学家拉普拉斯(Laplace)在跟拿破仑交谈时曾使用的那种说法：“我不需要‘上帝’这种假设来让我在这个世界上感觉舒服。”他说“假设”这个词的时候，就好像他听过曾在那个工业和大学城里任教的一位前不久刚去世的卓越自然科学家的演讲。那位自然主义者并不拒绝用

“上帝”来表示他的自然概念，但是，不管他研究的是动物学还是世界观，他都会说一样的话。

此人简短的几句话触动了我，我深感自己在这个问题上遭遇到的挑战，超过了其他人的提问。直到那时我们的争论固然都很严肃，但用的是一种相对放松的方式，现在一切都骤然变得严峻和困难。我该怎么样回答这个人呢？在当时比较紧张的气氛中，我着实思考了一会儿。看来我必须破除他世界观的可靠性，这种可靠性让他认为“世界”是一个人在其中“感觉舒服”的地方。它是哪种世界？我们习惯于称作世界的是感觉的世界，其中有朱红色和草绿色，有大C和小B，有苹果和苦艾的味道。这个世界不是我们自己的感觉与一些无法触及的事情（物理学总是徒劳地追究着关于这些事情的本质定义）的相遇，又能是什么呢？我们所看见的红色既不在“事物”那里，也不在“灵魂”这里。它不时地燃烧并发光，只要一个感受红色的眼睛和一个造成红色的“颤动”发现它们，彼此相对照。那么世界及其可靠性在哪里？那边是未知的“客体”，这边则是表面上看来如此清楚明白而实际上也无从把握的“主体”，还有两者间真实却转瞬即逝的相遇，“现象”——那样不就已经有了三个世界，而其中哪一个都无法单独地作为理解的起点？我们怎能在我们的思想中协调与整合这些彼此脱离的世界？到底是什么东西为这个如此可疑的“世界”奠定了基础？

我说完之后，这个房间在暗淡下去的微光中陷入了一种严峻的沉默。那个有着牧羊人面孔的人扬起此前始终低垂的沉重眼皮，缓慢而感人地说：“您是对的。”

我坐在他前面感到沮丧。我做了什么？我把这个人带到了一座门槛前，门槛之外稳稳地矗立着一个宏伟形象——具有信仰的伟大物理学家帕斯卡（Pascal）称之为哲学家的上帝。我在期望这个吗？难道我本来不更希望引导他到另一个形象——帕斯卡称之

为上帝亚伯拉罕(Abraham)、以萨克(Isaac)和雅各布(Jacob)的他,一个人可以对之说你的他?

已是黄昏,天色已晚。第二天我必须离开。我不能继续谈话了,虽然此刻我应当这样做;我不能进入那个人所在的工厂,成为他的同志,跟他住在一起,通过真正生活上的关系赢得他的信任,帮助他跟我一道走在接受创造的造物之路上。我只能对他的注视回以注视。

一段时间之后我受邀成为一个尊贵的老思想家的座上客。我是在以前的一个会议上认识他的,他在会上发表了一个演讲,谈论初级民间学校,我的演讲则谈论成人民间学校。这一点让我们走到了一起,因为我们一致认为,在这两种情形中都应该从最广泛的意义上来理解"民间"这个词。那时候,我惊喜于一个铁灰色头发的人如何在他的谈话中开篇就要求我们忘记我们自认为从他的书中读到的他的全部哲学。在他生命的最后几年,也就是战争的那几年里,现实如此地接近了他,以致他用一种全新的眼光看待一切事情,并且用一种全新的方式来思考。如果一个人没有忘却开始意味着什么,那么年老是一件光荣的事情;这位老人可能甚至是在老年时第一次彻底地领会它的。他压根已不再年轻,但他的老有一种年轻的方式,因为他知道如何开始。

他住在西部的另一座大学城里。这所大学的神学研究者们邀请我去谈谈预言的时候,我就住在这位老人家里。他的家里有一种很好的精神,这种精神坚持进入生活,但在它应当进入生活的地方却并不强制生活。

一天早晨我很早起床打算阅读清样。前一天的晚上我收到了我一本书前言的长条校样;因为这前言是一个对信仰的陈述,[①]我

① 即布伯《论犹太教》(1923)全集版的前言。

想趁它出版之前再仔细地看一遍。当时我拿着清样到楼下的书房去(这书房供我随时所需),但发现老人已经坐在他的写字台前了。简单的问候之后,他问我手里拿的是什么,我告诉了他,他问我是否可以把它朗读给他听,我非常愿意。他很认真地倾听,但显然是受到了震动,实际上是越来越表现出了惊异。当我从头到尾读完了之后,他犹豫不决地说着什么,继而他沉醉于他话题的重要性,而且更加富有激情。“你怎么能让自己一次又一次地提到‘上帝’呢?你怎么能期望你的读者在这个意义上,在你所期望它被接受的这个意义上接受这个词呢?因上帝之名,你首先指的是人类领会和理解的某种东西,但是你在谈论它的时候就已经把它贬成了人的概念。人类语言中有哪个词像这一个被误用,被亵渎,被污辱至此!所有为了它而流的无辜的血已经剥夺了它的光辉。所有曾经借以掩饰的不正义行为已经抹掉了它的特征。当我听到至高者被称为‘上帝’,它有时候近乎是亵渎神明。”

和善的眼睛在燃烧,只有他的声音在回荡。接着我们静静地面对面坐了一会。房间沐浴在涌动的晨光中。在我,仿佛一种力量从光芒中赋予给我。当时我的回答今天已不能复述,只能简要地加以说明。

“是的,”我说:“它是所有人类语言中负担最重的。没有一个词被如此玷污,如此损毁。正是因为这个,我不能抛弃它。一代一代的人让这个词汇来背负他们焦虑的生活,让它负重到极限;它躺在尘土中,承担了他们的全部重负。不同宗教派系、不同种族的人把这个词肢解了;他们为之杀戮,为之死,而它承受了他们的指纹和他们的血液。我在哪里能找到一个像它这样的词来描述至高者!假使从哲学家们内心的思想宝库里,我找到了最纯粹的、最明澈的概念,那只是把握到了思想的一个没有受到约束的产物。我并没有把握到世世代代人用他们令人敬畏的生和死来尊敬和侮辱

的他的存在。我意指的他实际上就是地狱般痛苦和天堂般激情的世世代代人所意指的那个意思。当然,他们画漫画并且在下面写上'上帝';他们互相杀戮并且宣称'因"上帝"之名'。但是,当所有的疯狂和错觉都归于尘土,当他们在最孤独的黑暗里站在上帝的面前并且不再说'他,他',而是叹出'你',喊出'你',他们所有人都喊这一个字,然后又加上'上帝'时,难道它不是他们所哀求的真正的上帝,一个活生生的上帝,人类之子的上帝吗?难道它不是聆听他们诉求的他吗?并且正是因为这个原因,诉求的那个词不就是'上帝'这个词,这个业已变成名字、在一切时刻被一切人类语言奉为神圣的词吗?我们必须尊重那些禁绝它的人,因为他们反抗的是那些以上帝之名授权的不正义和罪恶。但我们不能放弃它。一些人主张我们应该对'终极的东西'保持一次沉默,为了能挽救已经被误用的词:这种想法当然可以理解!但它们无法这样被挽救。我们不能净化'上帝'这个词,我们也不能使之完整;但是,被亵渎、被损毁虽然至此,我们仍然只需一个小时非常谨慎的工夫就能把它从地上扶起来站好。"

房间里已经很亮了。已经不是黎明,天已亮了。老人站起来,走向我,把手放在我的肩膀上,说道:"我们交个朋友吧!"谈话到此完成了。因为如果两个或者三个人真正融合了,他们是因上帝之名而融合的。

撒母耳(Samuel)与亚甲(Agag)

在一次旅行中,我遇到了在以前一次会议上认识的一个人。他是一个循规蹈矩的犹太人,在其生活模式里巨细无遗地遵循着宗教传统。但是对我而言最重要的是(首次会面时对我来说就已清楚无误),这种与传统的关系根源于这个人与上帝的关系,并且

不断地在那种关系中重新得到肯定。

当我再次见到他时，我们就圣经中的问题进行了一番争论；我们所争论的问题不是可有可无的问题，而是至关重要的问题，至关重要的信仰问题。我已经不能很清楚地记得我们因为什么而谈到了《撒母耳记》，其中记载着撒母耳如何传达预言给扫罗王（King Saul），说他将会被剥夺王朝的统治权，因为他饶了业已臣服的亚玛力王（Prince of the Amalekites）一命。对话中，我对我的同伴谈到，当我年少时将这作为上帝的预言来阅读时，它曾如何令我感到恐惧（我的心灵强迫我翻来覆去地读它，抑或至少去思考这明明白白地写在圣经上的事实）。我告诉他，当我读到或想起那个异教王如何走向先知，口中还念念有词——“死亡的痛苦已然过去”，然后被先知碎尸万段时，我感到多么地恐惧。我对我的同伴说：“我从不相信这是上帝的一个预言，我不相信有这回事。”

那个满脸皱纹、眉头紧锁的人坐在我对面，灼灼的目光直射着我的眼睛。他沉默着，开始说话，重又沉默。“就这样？”最后他突然发话：“就这样？你不相信这件事？”“不相信，”我回答道，“我不相信它。”“就这样？就这样？”他几乎是要挟般地重复着，“你真的不相信它？”我再次回答说，“不。”“什么……什么……”——他一个接一个地蹦出这些字——“那么你相信什么？”“我相信，”我不假思索地回答道，“我认为撒母耳误解了上帝。”然后，他又用缓慢但比先前稍微温和的语气问道：“就这样？你相信这个？”我回答道：“是的。”然后我们都陷入了沉默。但现在某些事情发生了，我此前或从那以后终我一生都很少见到同样的事情。我对面的怒容开始褪去，仿佛有一只手不经意间使之安静了下来。他的脸变得明亮而清澈，“好啊，”他清楚且温文尔雅地说，“我看也是。”然后我们又陷入了沉默，良久良久。

一个这样传统的犹太人，当他不得不在上帝和圣经之间做出

选择时，他选择了上帝：他相信的是上帝，他能相信的是他。这个事实终究没有什么让人震惊的地方。然而，当时它对我来说异常重要，时至今日依然如此。后来这个人来到了以色列，在这里我们又见了一次面，那是他去世前不久的事。自然而然的，我当时认为他一劳永逸地说了那句话；但是在我们的交谈中并没有谈及圣经信仰的问题。事实上，也不再有这个必要。

然而，对于我，自从最初的那次谈话以来有一个问题一再地出现：那时我是否以正确的方式表达了我想要表达的意思？我一次又一次用同样的方式回答了这个问题：是和否。如果这个问题关涉到那次交谈中说过的话，答案就是是；因为在那种情形下正确的做法就是，用对方的语言并在其语言的限度内回答我的同伴，以便使对话不至于了无结果，以使两个人有时能够实现对一个真理的共同看法，而不管能达到共同看法的可能性是多么地有限。只要它关涉到这些，就是是。但是，如果它既关涉到认识自身，关涉到揭示人和人类误解上帝的倾向，答案就是否。人是这样被创造出来的：他能理解，却不必理解上帝对他说了些什么。上帝没有将创造出来的人抛入他的需要和焦虑之中；他用他的话向他提供了帮助；他对他说话，他用他的话语抚慰他。但是，人并没有用信仰的耳朵聆听上帝对他所说的事情。他在听着的时候就已经混淆了天堂的律令和尘世的规则，混淆了向存在者发出的启示和他的自我定位。连人的神圣经文都没有被排斥，更不用说是圣经了。这里所涉及到的事情终究不是这种或那种形式的圣经历史陈述如何误解了上帝；这里所涉及到的事情乃是，在《旧约全书》的文本源自的那些言说和笔墨中，误解一再地附着在理解上面，捏造的与被接受的相混同。我们没有客观的标准来作出区分；我们有的仅仅是信仰——当我们有信仰的时候。没有什么能让我信仰一个因为扫罗没有杀死敌人就惩罚他的上帝。然而，直到今天，我读到记述了此

事的那一段时仍是战战兢兢。但不仅这一段如此，每当我必须要翻译或解释圣经文本时，在上帝的话语和人的话语之间不可避免的张力中，我总是同样的战战兢兢。

起 点

我年少时就已经意识到人与上帝之间对话关系的可能性与现实性的问题：人是否可能以及如何可能自由地参与天国与尘世间的对话——这种对话中的问与答就是事件(happening)本身，就是来自天国的事件和来自尘世的事件。特别是从哈西德传统逐渐成为支撑我思想的根基以来，也就是大约从1905年以来，这个问题对我来说变成了一个最核心的问题。在多年以后出现的关于对话原则的著述语言中，它第一次被强调是在1907年秋我的《巴尔—山姆的传奇》(*The Legend of the Baal-Shem*)一书的序言中。这篇序言关注的是狭义上的神话(神话学家的神话)和传说之间的严格区分。其中写道：

> 传说是感召的神话。在纯粹的神话中，存在没有区别……即使是英雄，也仅仅站在与神不同的等级上，而不在他的对面；他们不是我与你……纯粹神话中的神并不感召，他创造；他创造了被创造者——英雄。传说中的神感召，他感召人之子：先知，圣徒……。传说是我与你的神话，是感召者和被感召者的神话，是进入无限者的有限者的神话，也是需要有限者的无限者的神话。

在这里，对话关系得到了至高的示范：因为甚至在这一至高点上，对话双方所具有的本质差异也并未被削弱，甚至在这样的接近中

人的独立性也得以继续保留。

然而，从这件作为异常、作为抽取物的事件上，我的思想现在把我更真诚地带向了那些所有人都能体验到的普通的事情。这种澄清在这里首先也关系到我对哈西德主义的解释：在我 1919 年 9 月写成的《大传道者及其后继者》(1921)一书的前言中，犹太教教义被描述为“完全基于属人的我和属神的你之间的双向联系，基于交互性，基于相遇”。很快，1919 年秋紧接着出现了《我与你》的第一稿——仍然很粗糙的一稿。

随后两年我几乎只研究哈西德主义的资料，但也——除了重新拾起笛卡尔的《论方法》——没读什么哲学方面的东西(柯亨，罗森茨维格以及埃布勒①所著的那些与对话主题相关的作品是我后来才读的，因为读得太晚，这些著作并没怎么影响我的思想)。这是我那时理解的精神禁欲进程的一个部分。接着我就开始了《我与你》终定稿的写作，并在 1922 年春天完成。当我写到第三部分和最后一部分时，我打破了阅读上的禁欲并开始读埃布勒的部分篇章。他的书向我表明——从那以后再也没有别的书有如此效果——在我们现时代，不同种族、不同传统的人们一直在虔诚地探寻那深埋的珍宝，各地在这一点上有一种近乎神秘的相近。不久，我也从其他方面获得了相同的体验。

还是一个学生时，我就知道了有开创之功的费尔巴哈(Feuerbach)和克尔凯郭尔。对他们说是或否，已成为我存在的一部分。现在，在我的精神周围环绕着一个由当前几代中的人构成的逐渐变大的圆圈，这些人都关注——即使关注的程度不等——一件对

① 赫尔曼·柯亨(Herrmann Cohen)：《源自犹太教的理性宗教》(1919)；弗朗茨·罗森茨维格：《救赎之星》(1919)；费迪南德·埃布勒(Ferdinand Ebner)：《语词与精神的实在》(1921)。因此，罗森茨维格在他的一封信(《信件》，第 462 页)中说，在 1921 年 12 月的时候，我还压根不知道他的书。——布伯注

我来说已变得至关重要的事情。关于人类态度的双重本质的基本观点在《我与你》一书之始就得到了阐明。但是我的著作《丹尼尔》中的一个区分已经为这个观点作了铺垫:"定位(orienting)"(客观化的基本态度)和"实现"(realizing)(使之在场)之间的区分。这个区分在本质上恰好对应于贯串在《我与你》中的我与它关系和我与你关系之间的区分,不同之处仅在于后者的根基不再是主观性领域,而是存在者之间的领域。这是第一次世界大战期间发生在一系列精神领域中的决定性转变。它表现在多重意义上和多个范围内,但是它们之间的根本关联是明白无误的——这种关联根源于人类处境业已昭示的变化。

一个尝试性的答案

如果要我给出一个尝试性的答案,一个用我的体验和观察的概念性语言来表达的初步结论,我只能承认它是理解发问者和我自身的那种知识:成为人,意味着成为相互关系中的(over against)的那个存在。对这个简单事实的了解是在我的生活过程中逐渐完成的。它在诸多其他类似的主题和类似的阐述中得到表述,诚然我认为它们大多数并非不正确;但是,我的知识仅仅让我看到,重要的是"相互性"(over-againstness)。

这篇文章充分强调了这一主题。所有的存在者本质上都处在与其他存在者的关系中,而且,每一个活生生的存在者都在对他者进行感知和采取行为时进入这种关系。但是人的特殊性在于,一个人能够反复意识到他者是与他发生相互关系的存在,而他自身的存在也在与这个他者的相互关系中。他逐渐意识到,他者在他的自我之外与他相联系,而他自己也在他的自我之外与这个他者相联系。由于人的这种特性,人不仅仅作为诸多物种中的一

个——只是有更多的天赋而已——而且是作为一个特殊的领域进入存在的。因为在这儿，也仅仅在我们称为世界的这里，一个人与另一个人的相遇才能彻彻底底地发生。当然，在整个世界内部(world-immanence)绝没有一种自我封闭的统一(这样的统一是超越)，相反，每一个个体都要指向和诉诸他者。然而只有在人这里，这种相互关系才发生转化，并导向相遇的现实；在这种相遇中，一个人与他的他者相互关联而存在，这个他者作为他的共在，同时能够反对他和肯定他。只要这个自我存在还没有转向相互关系中的另一方，人类的这个领域就依然没有实现。人类意味着潜在于世界存在中的相遇的反复发生。

我在这儿提出的看法总是碰到一个令人难忘的辩驳；当然，这个辩驳很少采取坦率的态度，通常都是一些"精神"人物的未明说的自我强调。这个辩驳诉诸——大多数情况下仅仅铺陈——所谓精神活动的实质：精神活动并不发生在活生生的相互关系中，准备给予和索取，而是发生在一个基本上无法穿透的自我存在中，只有"精神(spirit)"，也就是说，只有源出于包纳一切的自我之渊的那些观念和意象，才能抵达这种存在。据说，思想家的思考最准确无误地证明了这一点。

我的体验和观察引导我用其他方式来看待这一点。在所有我了解其精神活动的人类时代，我所知道的一切伟大构造以及一切伟大思想无一不发源于自身与相互关系的存在者们的交流中。精神以某件作品的形式贡献给时代的成果，都源出于它的个人承担者与他者的无拘束的相遇。因为，正如在其他方面，世界内部没有自我封闭的统一，在其中同样也没有自我封闭的精神的统一。只有通过开放，通过进入开放性当中，降临于人类世界的精神才能在活动中赢得那种一贯性，那种并没有因成为什么而消失的一贯性。在回应相互关系的生命这样一个严格的责任面前，沉静的灵思退

避而入的那座堡垒只是一个华丽的布景。

就是这种业已进入人类存在的精神,使人在远离和靠近中都能相互关联地生活,并适应这种生活;这个精神由此使人能成为一个特殊的存在领域。从这个原初的过程中涌现出了最高的人类杰作——语言,而语言正是人与人之间存在着相互性的明确体现。但是精神的礼物也带来了威胁人类的重大危险,甚至正在变得更严重。相互性存在的基本处境在这里也延伸到了人类的内在,这正适应于人作为精神承载者的构成。这样就会发展出一种在非人世界所没有的个体与自我的关系,尽管在这里,实际对话中的结构性差异和独立性跟"相互发生关系"的处境没有什么瓜葛——除非在破坏了个人一贯性的病态的情况下。但与此同时出现了一种可能性:灵魂的对话切断了它与自身之外的他者的一切真实交流,陷入了对个体意义的自我陶醉,实际上沦落成了一个完全自我(All-Self)的自大狂,自诩为存在于一切造物和事件之前的自我封闭的神性统一体。在这里,存在于自我之外的东西不再是具有真正交互性的对方,而归根到底仅仅是心灵内部的一些客观的结——在理论中固然可以设想它们或多或少是普遍的,但对它们的经验则是绝对个人的。通过普遍化的哲学立场,这一个体自我实际上可以简单地等同于自我,而不再理会他性的诉求。

我的体验和观察让我在这种沦落中识别出了人类的对手,这个对手在各个历史时期中持续不断地累积着力量,但尤其是在我们的时代。正是被割离的精神本身犯下了抗拒圣灵之罪。

书 和 人

假如年少时有人问我,更愿意只与人打交道还是只与书打交道,我的答案当然是书。但以后的情形就越来越不同于此了。并

非我与人打交道的体验要好于和书的交流；相反，即使现在，我接触到的真正令人振奋的书还是要多于真正令人振奋的人。但很多与人交往的糟糕经验培育了我生命的牧场，这是最高贵的书都不曾给予我的，而与人交往的好的经验则使尘世成了我的花园。另一方面，书至多只能把我带到伟大的精神殿堂，而我在内心最深处从未忘记，我不能在其中逗留太久，甚至也不希望我能这样做。因为（我必须说得直白些以便于理解）在内心最深处，我热爱世界超过热爱精神。确实，我没能以我本该有的最好方式忠实于这世界上的生活；我在与它的联系中一次又一次地错过了它；一次又一次地，我因为辜负了它对我的期望而感到愧对于它，而其中的原因的确部分在于我是如此地受惠于精神。我受惠于精神正如我受惠于自身，但严格说来我不爱它，正如严格说来我不爱我自己一样。事实上，我不爱那个用神圣之手抓住并握紧我的他；我更爱她，这个一次一次地与我相遇并且向我伸出双手的"世界"。

二者都给了我一些馈赠。前者向我洒下了书的甘露；后者给了我黑面包，让我在它坚硬的皮上打磨我的牙齿，一块我从不感到餍足的面包——人。是的，这些头脑混乱、一无是处的东西，我是多么热爱他们啊！我敬畏书，我真正读过的那些书，却因为过于敬畏而无法去爱。但即使在最值得敬重的人身上，我也总是感到热爱多于敬畏：我在他身上发现了这个世界的某种东西，它直接就在这里，而精神从不曾来过。精神有力地翱翔于我的上方，倾泻下高贵的语言的馈赠，书籍；如此灿烂，如此神奇！但是她，人类的世界，只需投以一抹无言的微笑，就让我不能离开她而生活。她沉默寡言；所有人类闲谈产生的话都不如书中恒久流泻出的那些声音。我倾听它，只是为了得到穿透它而抵达我的沉默，造物的沉默。但仅仅是人类这种造物！这造物意味着一种混合体。书皆纯粹，人皆混合；书是精神和话语，纯粹的精神和精炼的话语；人类由闲谈

和沉默构成，并且他们的沉默不是动物的，而是人类的沉默。在闲谈背后的人类沉默之外，精神在对你私语，这精神就是灵魂。她，她就是我深爱的人。

这里有一个屡试不爽的试验。设想你自己在这样的处境里：在地球上你孑然一身，完全孑然一身，只给你提供书或人这两种东西中的一种。我经常听人们说他们珍视孤独，但这仅仅是因为仍有一些人在地球上的某处，即使相隔很远。我从母亲的子宫里呱呱落地时，我对书一无所知，并且我将不带着什么书，而是握着另一个人的手而死去。确实，我时常关上门，全神贯注地看书，但这只是因为我再次把门打开时能看到有人正注视着我。

马丁·布伯

如果一个人是用真诚去写作，那么他所讲述的关于他自己的故事就不会勾不起别人的兴趣。即使舞台很小，即使参与者所饰演的角色微不足道，但塑造了所有个人命运的机遇与环境跟人类欲望与理想之间的互相作用仍会激起他所有同类的兴趣。而在所有的写作当中，自传算是最为棘手的了。我们不愿意在公众面前坦白我们的行为与恶行。我们倾向于向世界更多地展示我们的成功，而不是失败；更多地展示我们的收获，而不是损失。罗伯特·勃朗宁(Robert Browning)告诉世人：最卑劣的人过着双面的生活，一面拿来处世，一面拿来给自己心爱的女人看。我们也有两个方面，一个是身处日常生活中的我们；另一个就是我们为公众书写的那个我们。我们希望过一种别人按照他们对我们的看法所想象的生活。所以我们就尽己所能来让我们看上去是我们实际不是的那个样子。此外，任何严肃看待生活的敏感人士对公众来说多多少少是不可接近的。如果此人碰巧是个作家，那么除了他的作品之外，一般情况下他是不会表现自己的。在他的作品中，他通过给他的个人经历裹上一层普遍的意义来再造了他的个人经历。通过他的作品——这些作品构成了他主要的生命活动——他尽力传达那些塑造了他自己生活的核心观念。我的作品也只不过是一些坦白的残片而已。

有一些人在其早年就决定了自己以后要如何，并且很早就开始仔细计划以期达到预定的目标。他们找到了他们想要做的事，然后就尽其全力达到目标。但是我却不能说，我之所以走向哲学研究的道路是因为从孩提时代起我就献身于这个圣坛了。我不是因为感到不可抗拒才成为一个哲学家的。狄尔泰(Dilthey)说：“生活是一件神秘的织物，由机会、命运以及性格共同织就。”哲学

之成为我专门研究的一个科目——这是我命定的一部分，是我性格的结果，还是仅仅由于机缘？

当我还是马德拉斯基督学院一名17岁的年轻学生时，我正为从五个备选科目选择一个作为自己以后的专业而犹豫不决：这五个科目是数学、物理、生物、哲学和历史。正在这个时候，我的一个表哥于那年取得学位；他把他的哲学教科书传给了我。其中包括斯托特的《心理学手册》(G. E. Stout, *Manual of Psychology*)、威尔顿的《逻辑》(两卷本)(J. Welton, *Logic*)以及麦肯齐的《伦理学手册》(J. S. Mackenzie, *Manual of Ethics*)。这些决定了我未来的兴趣。表面看来这仅仅是一个偶然事件。但是当我观察塑造我整个一生的一系列偶然事件时，我相信：生命中的东西远比呈现在眼前的更多。生命并不仅仅是物理的因果链而已。机遇似乎构成了实在的表面，但是深入下去的话，却是另外的力量在起作用。如果宇宙是个活物，如果宇宙在精神上是有生命的，那么其中没有任何东西仅仅会是偶然的。"移动着的巨擘在书写；写完之后，又继续。"

但是，当哲学研究成为我的终身工作时，我就进入了一个这些年来在知识上和精神上两方面都一直支撑着我的领域。我对哲学家的看法在某些方面跟马克思是类似的。马克思在他著名的《费尔巴哈论纲》(*Theses on Feuerbach*)中宣称：至今为止，哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界。哲学要承担一种创造性的任务。尽管从某种意义上说，哲学只是一种孤独的、精神上的朝圣之旅，但是从另外一个意义上说，哲学自身也是生命的一种官能。

我选择了智慧

我生活的最初八年是在南印度的提鲁塔尼(Tirutani)度过

的;现在那里仍是一个大的宗教朝圣中心。从传统的意义上说,我的父母是信教的。我在基督教传教机构学习了十二年:1896年到1900年在提鲁帕提的路德教会高中(Lutheran Mission High School,Tirupati);1900年到1904年在韦罗尔的伏尔希斯学院(Voorhees College, Vellore);1904年到1908年在马德拉斯基督学院(Madras Christian College)。就这样,我就在一种认为不可见的东西也是一种活的实在的氛围下长大。我从宗教的角度而非从科学与历史的角度来探求哲学问题,这是由我早年所受的训练决定的。我不能将哲学局限在逻辑与认识论的范围内。

生活在这个富有重大意义的历史时代,进行哲学思考的印度学生负有责任与任务。我们这个时代最突出的特征不是那些损害了我们这个时代形象的战争和独裁,而是不同文化之间的相互影响、相互作用以及一种以精神真理和人类联合为基础的新型文明的出现。占据我们意识显要位置的各种各样的悲剧与灾难标志着分离主义趋势的崩溃,而人类各个民族社会正在趋向于整合为一个单一的一体世界。在当代场景的混乱中,这个易犯错误、受苦受难且明显无助的一代不应该忽视这场他们参与其中的、巨大的整合运动。

印度通过她跟大不列颠的联系又一次跟西方世界连接起来。在人类历史上这样一个紧急关头,人类成就的这两支伟大源流的相互渗透对未来决不会没有意义。印度思想对精神实在有一种深邃的感知,并在那种实在的意义上沉思日常经验,它还有崇高的洞见和不朽的渴望。凭借这些,印度思想也许能使我们这些现代人摆脱对世俗生活、对那些暂时的公式的排他性关注;在这些公式中,逻辑思想总是试图禁锢我们的精神渴望。对于相处遥远的各民族在物质和经济环境的驱使下被拖人的日益增长的密切关系,我们似乎还没有在心灵上或精神上作好准备。这个已经发现自己

实为一体的世界正在摸索自己的灵魂。我们能不为这个世界还未出世的灵魂的真理而准备吗？这个准备就是，让各种观念自由地交流，发展起一种结合了西方人道主义和东方宗教之精华的哲学，——种比东西方哲学中的任何一种都更深刻、更鲜活的哲学——因为它被赋予了更大的精神与伦理力量，从而能征服所有人的心，能迫使各个民族都认可它的支配。对哲学在现代生活中的功能的这一看法脱胎于一种思想的必然性；一个印度学生也许能够在哲学上对世界视野的发展作出些许贡献。

所有人类职业都会具有的危险也存在于哲学当中：那就是，接受既定的标准答案，并以十足的懒惰和惯性机械地执行既成的思维模式。如果我们传授既定的教条，在任何思想体系中都只看到完美与完整，那么我们就丧失了真正的探索精神。除非我们对普遍持有的意见心怀不安，否则就不会有真正的哲学环境。如果我们失去了怀疑的能力，我们就不会进入哲学思想的状态。怀特海(Whitehead)观察到“生命就是对宇宙重复性机制的反抗”，这对哲学生活来说亦是正确的。

如果我们把哲学家看作古鲁[①](*guru*)，将他们的著作看作福音，将他们的教导变成宗教并用教条与注释来加以充实，我们就会成为信众的一员，那样的话我们就不会拥有必要的开阔心灵来批判性地理解导师的观点。真正的导师会帮助我们在新形势下自己思考。如果我们不质疑并批判导师，我们就不配做导师的门徒。导师扩展我们的知识，并帮助我们看得更清楚。真正的导师是《摩诃波罗多》里的黑天，他建议阿周那自己独立思考，并按他自己的选择行事(《摩诃波罗多》，xviii，63)。

但是，在人类心灵中，有一种对体现在固定公式中的永恒真理

① 古鲁(*guru*)：印度教的导师。——中译者注

的渴望；这个永恒真理无须我们讨论、修改或订正。我们确实渴望一种生命的不变准则，一种到达天国的可靠向导。投身于导师所颁布的戒律能带给我们休息、信心与安全。对于厌倦怀疑的心灵来说，权威主义宗教能带给他们一种轻松和有目标的感觉。但是，我们不可能指望这样一些对权威过分尊敬的人能对宗教作出理性的批评。

人类生活中的传统又一次取代了动物中的本能。传统使人们能够以几个世纪以来普遍存在于人类环境中的方式来思考、感知与渴望。无论发生什么事，人们都不会对这些方式的有效性发生怀疑。我们所有人都生于传统当中。它们具有某种程度的必然性。我们不能选择我们文化上的祖先，正如我们不能选择肉体上的祖先。就一个人根据传统生活并本能地服从传统而言，他是过着有信念的生活，一个信仰者的生活。当传统撼动的时候，就是需要哲学的时候。

就传统而言，美国是个幸运儿。因为它既没有祖先也没有古典的土壤。歌德（Goethe）在一首小诗（《美利坚，你会更好》，*Amerika, du hast es besser*）中写道："你的命运比我们欧洲旧大陆更为幸福。你没有毁坏的城堡……你也不会为那些虚荣的回忆和无用的争吵所搅扰。"但是，印度却有着悠久的传统；我生于斯长于斯。因而我的起点是对它的偏爱。

传统的破坏

我在基督教传教机构的老师使我摆脱了对这个传统的信仰，并使我回复到哲学诞生的原始状态。他们是哲学教师，评论者，解释者，基督教思想和生活的辩护者；但是在严格意义上，他们都不是真理追求者。他们对印度思想的批评扰乱了我的信仰，动摇了

我所依靠的传统之柱。

尽管印度教以一种极具逻辑风格的方式建立了一套非教条式领悟与心灵训练以作为发现真理的根本途径，尽管印度教的伟大洞见和基本目标以及思考方式甚至于今天对我们也仍有意义，但是它在自己悠长的历史过程中也产生了许多任意而虚幻不实的理论，充满了束缚精神之自由生命的桎梏。另外，这个时代的我们已经成了世界思想的继承者，我们已经积累了很多关于宗教和哲学的历史知识。我们发现，在我们之前，无数人就已提出了关于宇宙本性和存在原理的问题，并且给出了他们认为终极与绝对的答案。存在着这么多形形色色的绝对论，这使我们很难相信（要是我们诚实一点的话），只有我们的绝对论是正确的，而所有其他的则是荒谬的。面对这些相互冲突、竞争的绝对论，我们要么变成传统主义者，要么是怀疑论者。我因此不得不对印度教进行批判性研究。

我于 1909 年 4 月到马德拉斯邦立学院（Madras Presidency College）做哲学教师，由此开始了我的职业生涯。我在那儿总共工作了七年。在这期间，我研读了印度教的经典著作，包括《奥义书》，《摩诃波罗多》，由主要几个大师如商羯罗、罗摩奴舍（门音）、摩陀伐、尼姆帕尔格等人评注的《梵经》，以及佛陀的对话集。另外我也研读了有关印度教、佛教和耆那教的学术著作。

在西方思想家中，柏拉图、普罗提诺、康德等人的著作，以及布拉德雷和柏格森的著作对我影响很大。我跟我同时代的印度伟人泰戈尔和甘地的关系非常友好地保持了近 30 年。我完全意识到他们对我的巨大意义。

尽管我崇敬这些思想大师，古代的与当代的，东方的与西方的；但是严格说来，我却不是他们当中任何一个完全接受其学说的追随者。当然，我并不是说我拒绝从他们那儿学习，或者说没有受到他们的影响。尽管我为这些我读过的所有思想家的心灵所激

励，但我的思想却没有遵循任何固定的传统模式。这是因为我的思想另有源头，它根源于我自己的独特体验；而这些体验跟单纯的研究与阅读所取得的体验是不会完全一样的。这脱胎于精神体验，而不是由逻辑上确定的前提所演绎得来的。哲学产生于现实的遭遇，而不是产生于对这些遭遇的历史研究。在我的著作中，我尽力将我的见解跟生活的意义沟通、联系起来。但我还是不能确定我成功地传达了我内心最深处的观念。我将尽力表明，我的一般观点提供了一个对世界的有效解释。这个一般观点对我来说是一贯的，也符合我们所知道的事实，并且能够促进精神生活的发展。

对过去的延续

人类心灵不会在没有前人或古人的情况下来一个突然的转向。历史是一种延续和发展。世界上没有完全自发产生的东西。过去的哲学实验已经进入了此时活着的心灵当中。传统将一代人跟另一代人连接起来，也正是由于那些被取代的观念，所有的进步才变得可能。我们对精神祖先所负的义务就是去研究他们。传统的延续并不是机械的再生产；它是创造性的转化，并且不断接近真理的理想。生命的前行并不是通过拒绝过去所达成的；而是通过接受过去，将过去编织到未来当中来实现的。过去在未来中经历了一次再生。主要的事情就是回忆与再造。孔子曰：“温故而知新，可以为师矣。”（《论语·为政》）

印度人几个世纪以来都全神贯注于神圣实在、人的生命以及命运等问题上。哲学智慧一直是印度文化的驱动力与灵感。今天的我们是带着过去来思考的，也是在过去所给我们的水平上思考的。印度智慧也有效地对东南亚地区的文化发展作出了

贡献;这些地方直到不久以前还被称作远印度(Further India)。印度文化的特征仍能"从阿瑜陀耶(泰国的大城,Ayuthia)和吴哥(柬埔寨的古都,Angkor)到婆罗浮屠(印度尼西亚,Borobudur)和巴厘岛(印度尼西亚,Bali)"辨别出来。印度的历史影响的扩展是通过和平的艺术而不是战争的武器;通过道德的领导,而不是通过政治的统治。可以从奥菲斯秘教以来的欧洲思想发展中看出印度思想的影响。今天,印度智慧之极为重要,并不是仅仅对印度民族的复兴来说是这样,对整个人类的再教育来说也同样如此。

当高贵而慷慨的思想家默伊尔赫德(J. H. Muirhead)教授于1917年邀请我为哲学文库写印度哲学的时候,我不无犹疑地接了下来。描绘出保守地说也有三千多年历史跨度的印度哲学思想的大纲,确实是一个庞大的任务;我意识到这超出了任何单个人的能力所及。要是有一群学者合作承担,历时几年,并配有许多研究助理,这种事情或许还办得成。但是,要是这么个搞法,结果就不会是一本书,而是一本百科全书。任何学者,不管他如何有学问,也不可能在这样一个广大的领域事无巨细都很了解。总会有空白和错误。另外,历史不仅仅是看,也要想,要思考。用脑子去思考即使不是创造性,也总是建设性的。历史写作是一种创造活动。它跟历史研究有所不同。历史研究指的是我们取得存在于历史序列中的事实的知识,仅仅是关于原材料的知识。而历史写作的任务则是理解这些事实,给我们一种对过去的感觉,给我们一种生命的共鸣。而这不仅需要知识,还需要感觉和判断力。作家有时会任由个人偏见来决定他的陈述。他的比例感和适当感并不为他人所共有。他的工作至多也就是个人解释,而不是客观的审视。

还有一个危险就是我们倾向于用一种为我们现代人的心灵所

接受的方式解释古代体系。这种解释方法经常会逾越界限，把古代思想家搞得跟我们同时代的人差不多。通常一种英雄崇拜的感觉会把古代思想家拔高，超出历史水平。我们不是尽力理解他们，按照他们的原貌理解他们，理解他们的心灵和精神是多么地伟大，而是赋予他们一种想象的完美；并把他们的著作看作圣书，以为里面甚至包含着解决当代问题的秘方。

我不仅意识到了充分解释印度思想的危险和困难所在，同样也意识到了我本人的局限——哲学的和语言的。因而我承担了一个谦逊一点的任务：对庞大、多变、复杂的发展过程做个介绍。这本介绍的书能够激起读者对印度天才们的见解与灵感的兴趣。我尽力展现巨大的全景；在这幅全景中，每一个因素都有某种魅力或趣味。我尽力不去过多地描述任何一个部分，也不会在描述中纵容自己的好恶。

哲学的历史不应该还原为仅仅依照时间序列依次给予描述的教义。这些教义是有意义的命题和主张。意义并不是绝对的。脱离了主体、时间和对象的教义是没有意义的。哲学体系的阐释者并不是抽象的思想家，或者是没有生辰、没有居所的匿名存在者。一个思想家的日期及其思想起源和发展的区域并不仅仅是为了将其安置在一定的年代序列中而贴到思想体系上的外在标签。与所有的思想一样，哲学思想也牵系于生活背景。思想的解释者属于自己的时代，这个时代拥有自己的信念和传统，拥有自己的科学观念和神话。要是我们想从对过去作家的研究中获得真知灼见，我们就得将他们从我们身上移开，强调他们与我们当代人在时间上的距离，强调他们在很多方面与我们所处的这个时代都大为不同。为了理解他们的思想，我们必须学会甚至像他们自己那样去感受并理解他们所处的世界，而不是带着优越感或轻蔑的姿态去靠近他们。只有通过这种方式，我们才能体会到他们与我们之间活生

生的、有效的沟通。

一直有一类印度哲学史家把印度哲学思想看作一个连续体，在这个连续体中哲学思想理性地从一种观念进展到另一种观念；在观念所处的诸体系之间在知识顺序上相互承继，直到最后，历史上的诸体系在他们本人的思想当中达到了顶点。所有过去的思想都是走向他们目前思想的一个进步过程而已。玛达瓦的《教义大全》一书（Mādhava, *Sarvadarśanasaṁgraha*）是一个著名的例子：他把思想史看作一个走向吠檀多不二论（*Advaita Vedānta*）的连续不断的进步过程。在西方，黑格尔将过去的思想史看作一堆错误的集合体；与这些思想史相反，只有他自己的唯心主义卓尔不群，独为真理。理智上的无私或谦虚是写作之母，即使涉及哲学史的写作，其情形也是一样。

尽管我们不能说诸多思想体系之间在一个有序的进程中相互继承，我们仍旧认为：诸思想体系之间的关系也并不是随意的。生活的变迁产生了思想的变迁，反之亦然。以往东西方哲学发展有一个完整的现实。哲学发展并不仅仅是一个各种观点之间相互碰撞的毫无道理而让人迷惑的迷宫。我们能够在观念之间动态的相互作用中识别出一个秩序来。

在所有的哲学解释中，正确的方法是解释处在自身全盛时期的思想家，依据的是这些思想家最清楚明白的洞见。没有理由说，评价哲学家就不应该跟评价有创造性的艺术家一样，主要依据他们最好的灵感。

古印度人并不是跟我们当代人截然不同的种类。对他们思想观点的切实研究表明：他们提出问题并做出自己的回答，这在许多方面跟当代思想的处理方式是相似的。例如，那伽聿那（Nāgārjuna）和商羯罗（Śaṁkara）的体系就是精确与敏锐的奇迹，足可与西方最高超的思想相媲美。

结合东西方

在重新思考过去的思想体系时，我时常使用西方读者熟悉的术语。我意识到了这种比较方法的局限性：它可以是好事也可以是坏事。我们不能忽视，诸思想体系之间所强调的重点并不相同；不仅仅是东方思想体系与西方思想体系之间的不同，同样也包括东西方思想内部诸体系间的差别。这些差异，如果合理的话，相互之间是互补的，而不是矛盾的。在许多具体研究中，东西方思想家都可以达成共识。

在目前的背景下，使用比较方法是恰当的：舞台已经搭建起来了，即使不为了发展出一种世界哲学，至少也是为了发展出一种世界视野。世界各个部分再也不能在相互分离与独立中得到发展。甚至，正如我们的政治问题是要超越种族差异，将东西方在普遍的兄弟关系中结合起来一样，我们也要在哲学的世界中创造出观念之间的一种相互交流。如果哲学体系自身为历史环境所决定，那么，我们就没有理由不在历史解释所使用的方法中考虑到时代的需要和条件。每一个解释者都向自己的一代呼吁。他最好明智地让他的下一代来选择自己的诠释者。不管他是否乐意，他都得这么干。只要他在他自己的一代将思想的薪火保持不灭，对其后代多少有些帮助，并尽其所能满足时代的需求，那么他的工作也就算完成了。

迄今为止我一直都没有一种使命感，一种我生来就该投身我现在所从事的工作的感觉；但是，在超过一代人的时间里我在世界各处游历，并参与了各地的活动，这给了我一个生活的目标。我最大的兴趣一直是努力让数百万在宗教上游离失所的人重新获得精神价值感；这些人迄今为止一直在科学与艺术、法西斯主义与纳粹

主义、人道主义与共产主义等营垒的出现中寻找并不稳当的庇护所。走向恢复的第一步就是要理解吸引了数百万人忠诚的思想之乱的本质。助长对宗教真理的怀疑精神的主要因素有：科学精神的发达，技术文明的发展，一种形式化的或人为的宗教（这种宗教与觉醒的社会意识相冲突），以及对各种宗教的比较研究。

科学的成就

迄今为止，科学的胜利如此炫目，其进步又如此之快，以至于我们的心灵中充满了关于生命的科学的生活观念和生活习惯。从哥白尼时代摒弃了地球在宇宙中的中心地位开始，人在宇宙的优越地位就已经消失。直到伽利略建立现代数学物理学为止，天体的数学般精确的运动一直被归结为物理力、超自然主体以及栖居于天体上并操纵人类命运的各级天使。在牛顿见证了天文学、物理学、化学，尤其是关于宇宙时空及物质的本质和运行机理的不断增长的知识的广泛发展后二百年，詹姆士·琼斯爵士（Sir James Jeans）写道：

> 最近一百年所看到的变化要比罗马帝国一千年所看到的变化还要大，比石器时代十万年的变化还要大。这些变化很大程度上归因于物理科学的应用。物理科学的应用通过气、电、汽油的使用以及各种各样的工艺来影响我们生存的每一分每一秒。物理科学在医药与外科手术方面的应用可以拯救人的性命；在战争方面的使用则可以把我们卷入痛苦的伤亡。在更为抽象的领域，物理科学也有力地影响了我们的哲学、我们的宗教以及我们对生命的一般看法。（《物理科学的发展》，*The Growth of physical Science*，1947）

科学家们试图依据清楚可察的自然规律来解释有机生命的现象。人自身并不能是统治有机界的一般规律的例外。人应该视自身为无可争辩的因果网络和不可触犯的规律的一部分。人并不是一个自由的存在，能够选择，可以决定自己是写作充满智慧的经典著作还是化妆品广告。赫拉克利特很久以前就曾说过："性格即命运。"(《残篇》，*Fragment*，121)

按照现代心理学的观点，人甚至在他有意识的自我中也不是自己的主人。灵魂的有意识生命为隐藏并深嵌在无意识中的动物本能所统治。据弗洛伊德的观点：

> 在历史上，人性不得不忍受自然科学之手施加于它幼稚的自爱之上的两大凌辱。这第一件就是它意识到地球并非宇宙的中心，仅仅是世界体系中的一粒微尘而已。……在我们的心目中，这件事是跟一个叫哥白尼的人紧密联系在一起的。……这第二件，便是生物学的研究剥夺了人作为上帝之特殊造物的特权，将人贬为动物世界的后裔；在人的身上，包含着无法根除的动物本性。在达尔文、华莱士及其前驱的鼓动下，这种对人的重新评价终于得以完成。……但是，人对自大自夸的渴求现在却要遭受第三个、也是最为酷烈的打击——这个打击来自目前的心理学研究。这种心理学研究竭力要向每一个人的"自我"(ego)证明：他并不是自己房子的主人，他必须时刻满足他内心中无意识地发生的一切所传递的至为微小的信息片段的要求。(《心理分析导论》，*Introductory Lecture on Psychoanalysis*. English translation by G. I. Riviere, p. 240)

意志自由不过是一种极端唯我主义的错觉而已。笛卡尔说："既然

人的身体并不是在意志的指导下运动的,我便可以将人的身体视为一台机器;尽管这台机器没有心灵,但它在所有方面都建造并安装得便于跟目前一样运动。"查尔斯·谢林顿爵士(Sir Charles Sherrington)写道:

> 笛卡尔关于人之行为的概念可以在俄国官僚体制找到其原形。在那里,被集体对待的公民似乎被视为一个反射系统。国家可以"限制"和利用这些反射系统。那里所谓的"反射学"成了国家所依靠的关于"人"的科学。在反射学中,笛卡尔会发现彼得格勒的伊万·巴甫洛夫是他最伟大的继承者;这个继承者是个实验论者,而笛卡尔本人却不是。(《神经系统的整合行为》*The Integrative Action of the Nervous System*)

人的个性是由其周围的外在环境所决定的,个性当中并没有什么原则可以对抗环境。这样一种观点根除了奇迹与有效的祈祷,把以少许基本的合理性为外衣的人还原到了轮子与石头的层次上。我们所说的人的灵魂仅仅是一个空洞无意义的词,人就是一种头脑高度发达的动物。

伦理学、历史与形而上学

人类价值是由人类置身其中的偶然境遇所决定的,人类不得不调整自己的生活方式以适应这些境遇。约翰·杜威教授(John Dewey)写道:"生命就是一个在不稳定的世界中进行的实验性适应过程。当问题出现时,问题在行动中、在行为调整中得以解决。"(《达尔文对哲学的影响》,*Influence of Darwin on Philosophy*, p. 44)从这样一个观点可以得出的结论是:道德标准会发生变化。

杜威教授说："价值正如白云苍狗一样变幻不定。占有这些价值的事物易受存在的所有偶然性的影响，却跟我们的喜好口味无关。"将这些话与萨特(Jean-Paul Sartre)的话相比较："我的自由是价值的唯一基础。既然我的存在是价值存在的依据，那就没有任何东西，绝对没有任何东西可以支持我选取这个价值或那个价值，这组价值或那组价值。作为价值存在的唯一基础，我自己是完完全全无法证明的。我的自由因发现它自己是价值的无基之基而处在极度痛苦之中。"(引自马赛尔的《存在的哲学》，Marcel，*The philosophy of Existence*，p. 63)

哲学家们宣称要把历史弄成这样一个领域：人的自由在此被证明为反对自然之统治。科林伍德教授(Collingwood)论证说，历史思想就是对个性的发现，这种个性也就是自由。但是，现代历史研究在人类最杰出的成就中却越来越多地发现地理、经济、社会以及其他原因的压倒性影响。人及其文明不过是自然及各种物质力量的产物而已。这种观点并不为马克思所独有。

逻辑实证主义认为，任何不能为感觉或为科学手段所支持的感觉之延伸所证明的事物，都没有资格宣称自己为真理。讨论上帝与灵魂问题的形而上学问题是无用的玄思。宗教只是一种情感反应。宗教与形而上学无疑是人类生活的事实，其情形正如诗歌与小说也是人类生活的事实一样。它们是满足我们情感的出口，但并不能满足我们的知识欲望。只有那些容许通过诉诸感觉材料或内省材料来达到经验证明的陈述才是真的。但是，那些涉及诸如上帝的存在、属性与活动等问题的陈述，就跟所有的价值判断一样，已经超出了这些界限。这些问题都不能得到经验的证明，它们仅仅是情感的表达，并无对错可言。

这种对形而上学的恐惧并不是真实的，人类的形而上学本性不会保持真空状态，它会得到内容。形而上学空洞并不存在，因为

作此宣称的主张本身也是一种形而上学，一种怀疑主义的形而上学。拒绝哲学化思考本身就是一种哲学。爱因斯坦所称的“当代哲学思维的经验主义弊病”不会维持多久了。

宇宙的命运

更为糟糕的是，科学还为宇宙的未来描绘了一幅暗淡无光的可怕前景。卡诺-克劳休斯法则（Carnot-Clausius law，也被称作热力学第二定律）假定的无机不可逆演化对应于一种走向越来越对称、能量分布更为匀质化的“可能”状态的演化。宇宙将走向一种均衡：在那里，所有的不对称、不均衡都将扯平，所有的运动也将停止，绝对的死寂会降临整个宇宙。

剩下人类所能做的，不过是出生、长大、赚钱花钱、交媾、生子、变老，最后长眠；并且很安稳地认为，除了满足被置于一个巨大的、无人格的机械程序框架下的人的各种需要以外，还能有什么追求呢？地球旋转着，星体闪烁和死亡，人又何必浪费他的脑力去探寻另一种迥然不同的命运呢？

科学文化最为显著的一个特征就是其普遍性。尽管科学成就可以被不同的人、在不同的地方所取得，但科学本身只有一个。世界上并没有相互竞争的科学文化，只有相互竞争的宗教或法典。从地理的角度说，科学也是普遍的。它遍及世界的各个部分。一个普遍的社会共同体是科学的社会追求。

基于安全理由而限制科学信息的自由流通，这种障碍是与我们关于科学的普遍性观念相抵触的。它们加剧了相互的不信任与焦虑，妨碍了国际合作。国家之间不是彼此合作以提高人类生活的物质状况，而是在那些毁灭大批人口，甚至造成部分土地暂时无法定居的军事武器方面竞相争夺。有许多仍为真正的科学精神所

激励的著名科学家呼吁包括核科学在内的科学信息的全面开放交流。如果此举可以在国际资助与安全措施的保护下得以实施，其结果将有利于缓解国际关系中的紧张，重铸信心，以达成种族间的协调共处。

科学的心灵结构已经变成了众多普通男男女女的心智装备。从前给予诗人、教士以及哲学家的尊敬，现在转过来奉送给了科学家与技术专家。他们对宇宙的起源了解越多，对原子的秘密掌握越多，我们也就变得越微不足道，在力量面前越是相形见绌。

科学的世界观已经动摇了许多古代信条的基础，权威主义的教条并不能使那些爱好探索的心灵信服。创世的神话已经被地质学所否定。关于心灵与灵魂的观念则被生物学与心理学极大地改变。宗教用以作为基础的超自然事件也被人类学与历史学用自然主义的方式予以解释。尽管对奇迹的信念出现在某些特定的环境与特定的时代，但这些所谓的奇迹从来都没有真正发生过；因为这个世界在坚固的因果链条中被贯穿于历史与自然的不变规律所限制。曾几何时，或许宗教可以帮助人们从原始迷信与粗野的信仰中解放出来。但是，恰恰是解放过程本身要求取代宗教，取代它的神话与传说，取代它陈腐的理论和过时的糊涂观念。任何一个容忍这些迷信的宗教都不会为今天的人们所接受。我们正在向文明的更新阶段进发，我们不得不如摈弃过时的破烂工具一样摈弃宗教。“当我们长大成人的时候，我们就会把儿时的玩具丢到一边。”圣保罗如是说。我们已经不再年幼，我们已经过了依赖玩具的阶段。人类幼年时代的拐杖现在该消失了。

通常的理解是：科学的整个精神是跟宗教的整个精神正相对立的。科学的态度是坦率的、经验性的，而宗教的性情却是倾向于教条化。科学假说是临时性的，而宗教却冒充结局。科学产生出谦恭、宽容的态度，宗教却孕育出不宽容与狂热。宗教的权威主义

态度及其所秉持的不可信的信条，使诚实的人们很难接受宗教教义。我们不能赞同陀思妥耶夫斯基说的："若有人向我证明基督并非真理，我将与基督站在一边，而不是跟真理站在一边。"对我们来说，不能被理性证明为真的东西，同样也不能被信仰证明为真。科学的态度是将怀疑主义与对新生事实的开放态度结合起来。如果说生命因宗教而衰弱，那么原因不仅应该归于教条主义的宗教，也一样应该归于机械主义的科学。

技术文明

技术是为着人类的利益而对环境实施的一种控制。自人类有史以来，技术就紧随在我们身边。人造工具的创制与使用把人与动物的生存区别开来。人类历史的阶段划分依据的也是其技术特征：石器时代、青铜时代与黑铁时代。如果人类不使用人工技术，人类将仍旧完全处在自然的支配之下，身处危险之中。由于技术工具的发明，人类使自己在某种程度上摆脱了自然的奴役。人类建造茅屋房舍来居住，以抵御恶劣的气候。由于转轮与织机的使用，人类得以不再依赖以前用来蔽体的无花果叶子与兽皮。人类更通过农业来生产人类所需要的食物。自人类用自己的双手敲打出第一块用以取火的燧石工具开始，经历了各个阶段以至今天人类可以用无线电将整个地球联系在一起，并可以用原子弹来毁灭整个城市，人类生活的历程就是一个物质征服与机械成就的奋斗史。钢笔、毛刷、铲子、杠杆、滑轮、机动车以及内燃机等，这一切构成了一个持续不断的上升过程。但是，我们并没有在性质上将从前的文明看作是技术性的。人类依旧是主人，而非机器。今天，机器却已经成为文明的支配性因素。

机器的第一次巨大胜利是工业革命。工业革命是科学的产

物，是发明精神的产物，也是大规模劳动组织的产物。蒸汽机、电力以及化学的发展促成了工业革命的实现。机器在农业与工业上的应用使人的生活状况实现了革命性的变化。如果我们有此意图的话，我们完全可能在这个世界上消除饥馑、匮乏、贫穷、疾病与无知。我们能够让地球上的每一个居民吃、穿、住。医药与外科技术、卫生知识与卫生设备等足以在任何地方保障人们的长寿和所有人的健康发展。电影和无线电几乎可以使基础教育无限延伸。我们手头上有足够的手段以保证所有人在物质和文化两方面达到较高的生活标准。

如果说饥饿与疾病、贫穷与无知虽并非不可避免却仍旧存在于地球上很大一部分地区的话，那么原因也只能是因为我们为了错误的社会利益、政治利益、国际力量关系利益而滥用了技术可能性。错不在技术，而在于人的社会和文化生活，在于人类对生活所抱有的单纯的工业与功利观点，在于人们对权力与享乐的崇拜。

工业技术对人类关系的影响

技术不仅仅改变了人与自然之间的关系，也同样改变了人与人之间的关系。只要技术应用能为人类所控制，只要社会能够吸收消化这些技术，那么社会平衡就能保持；但是，很不幸，技术进步所发生的年头碰巧是一个伦理混乱、社会嘈杂的时代。一个在精神和伦理上衰弱的社会允许在没有适当保障的情况下进行巨大的工业发展。生活的自然共同体被打碎，由手工艺人掌握生产手段的家庭工业，被由富人拥有生产手段的大企业所取代。

结果，贫穷阶级与富裕阶级之间的差别、先进民族与后进民族之间的差别扩大了，由此产生的罪恶也都一并出现且壮大。生产力与财富集中到少数人手中，或者为国家官僚机构所垄断。这些

生产手段变得比目的本身更为重要，人以精神与肉体健康为代价被投人物质商品的生产。被人发明出来的机器反而控制了人的意志，农场主与手艺人变成了技术人员；文化被标准化了，其结果就是全世界都拥有一样的电影、一样的杂志和一样的舞调。从前的时代里我们也有过用于破坏性目的的工具，我们也有过用于战争的武器，而今这些武器却变得异常危险。战争产业为国家所控制，而现代极权主义国家就是通过这种方式发展起来的。这种新的发展已经产生了不稳定与混乱，产生了政治紧张与经济压力。我们忽视了一个明显的事实：即不仅仅生产方法的革命促成了社会的变迁，政府形式的革命也同样促成了社会的变化。

在高度工业化的国家中，我们拥有庞大的权力系统来处置大量的男男女女和物质财富。人们离开了原来的生活环境，辗转漂泊，被带到了一个完全不同的生活系统。他们不再是人，不再是拥有内在生命与个人选择的主体；他们已经变成了对象、事物与工具。人需要深深地植根于他的居所、传统与习惯当中。这些机器的孩子已经被连根拔除，成为居无定所的游民。一个有机社会，经过了大规模的工业化之后，变成了一个无定型的无机物堆积，这是对正常的人类基本生活条件的彻底扭曲。人被送到了一个视效率为最高目标的组织当中。在一个民主社会下，对无效率的惩罚是失业；而在非民主社会下，对无效率的惩罚则是更为严重的奴役或“清洗”。

在工业文明中，我们所追求的成功是由银行存款所衡量的。这种进取心造成了多种形式的攻击性：妒忌、敌对与冲突。对成功的竞争导致了紧张，使人心理不平衡和神经过敏。随着我们越来越受经济机器的奴役，人类的价值也在衰落。我们与他人开战，其原因正是由于我们对自己开战。

无根的个体，既无心灵又无传统，什么都信，又什么都不信。

怀疑主义与迷信就抢占了地盘。既然个体已经没有了内在的存在(inward being),那么个体的表面本性就任由铺天盖地的宣传来打造了。任何一个自诩为社会拯救者的人,只要其向人们保证——只要人们服从,他们就将获得食物与住房——此人就会赢得人们的追随。全能国家迅速填补了由于传统价值消失所造成的空白,并进而要求入其魔道的人们的无限忠诚。独裁政权的建立,以及国家最高权力(甚至在民主制度下)的不断上升,是我们时代的突出特征。随着对客观思想标准的持续依赖,以及对人类生活本质不断加深的无知,当代技术文明已经变成了一种社会病症。我们到处都能看到对权力的神化,看到人在自我更新的源头被切断后的枯萎。丧失了责任感的人们几乎可以无限地自欺。新的迷信已经产生,这些迷信用伟大宗教的热情、动力与禁令来激发成千上万的信男信女们。我们好像被一个罪恶的力量给抓住了,被拉到了灾难的深渊。奥威尔(George Orwell)认为,到1984年为止,我们都会生活在极权主义专制下。

实践无神论与宗教的脆弱性

两次世界大战除了在人力、物力方面造成了史无前例的巨大破坏外,还表明了人类本性在制造残酷与罪恶方面有着多大的能耐。我们一直都极易陷入野蛮这一事实表明:我们的宗教文化一直以来是多么地脆弱。麦考利(Macaulay)对威尔伯福斯(Wilberforces)说,在伦敦,信奉《圣经》的人数不会超过两百人。这一说法或许有夸张之处,但也表明了许多领导人物都不是信仰者。

尽管我们宣称自己信上帝,但在实践中,我们几乎都是无神论者。我们可以去参观庙宇,参加祭拜,诵读祷文;但在我们做这些事情的时候,我们带着的是恭敬的不在意或神圣的疏忽。我们所

做的一切事情都表明我们是在否定上帝的存在。我们拜倒在这个世界面前，拜倒在肉欲与权力面前。费内龙（Fénelon）在《信札》中写到："实际上，人们爱一切胜过爱上帝。可以是商业上的一个无聊细节，可以是对身体极为有害的职业，也可以是以不敢向人提及的方式来使用时间，诸如此类。除了上帝以外，可以是任何事情。"假如我们是信教的，我们就应该过着宗教的生活。如果我们的行为与宗教的教导迥然相悖，我们就不能说自己是信教的。我们确实是不信教者，因为我们不仅没能执行宗教的要求，而且我们压根就没想过这些要求在实践上应该得到实行。如果有人告诉我们说，我们应该在日常生活中采纳耶稣的箴言来行事；我们不仅会对此人大肆嘲讽，并且会向他们建议我们自己的发明以取代耶稣的教导。

对少数虔诚的心灵来说，宗教一直都是一种逃避。"赞美诗"中唱道："人在虚妄的影子中行走，徒劳地搅扰自己，不得安宁。""哦，我多想跟鸽子一样拥有一对翅膀；这样我就可以飞走休息了。"我们将世界分成上帝与造物，一方是绝对的统一与纯洁，一方是不和与仇恨。我们热望着逃避现实中令人无法忍受的苦痛，进入一个理想世界，在静谧的玄思中满足我们孤独的自我。

如果我们不将宗教解释为一种逃避方式，我们便可以将宗教弃成一种捍卫既定秩序的东西。通过为文明的价值判断作辩护，宗教与文明可以达成协议。伊拉斯谟派（Erastian）对基督教的性质有一种看法：教会的存在就是为了用超自然的方式来控制那些国家法律不能达到的个人生活细节，以此加强人们对社会法律的服从。就个人与社会生活而言，一个信教的人与一个不信教的人之间好像并没有什么根本的差异。二者都生活于世俗的法律之下。耶稣本人拒斥世俗王国的引诱；但耶稣的追随者却通过区分恺撒之物与上帝之物来对国家即恺撒的王国采取一种妥协的顺从态度。甚至宗教创立者们也将人类大多数人的受苦受难看作他们

必然命运的一部分，或把今世的受苦受难看作前世犯罪的报应。他们将现存制度看作永恒秩序的一部分。贫穷、疾病、奴隶制度与战争等等已为宗教所辩护和制裁。并许诺，现世的苦难必然会为未来的幸福所补偿。

就是那些自己并不严肃对待宗教的人们也把宗教拿来作为使穷人安于现状的工具。现实主义的（如果说不是虔诚的）心理学家拿破仑曾作过如下的著名评论：

> 是什么使穷人认为我的大厅中炉火融融而他却要冻死在街头这一现象是合理的呢？还有，我的衣柜中有10套外衣而他们穷人却衣不蔽体？还有，我的一顿饭钱就够他的家庭买一个星期的食物？是宗教！是宗教告诉他：在另一种生活中，他跟我是平等的，而且比我拥有更多幸福的机会。是的，我们必须明白，教会是向所有人开放的；让人在墓碑前为其祷告并不会花穷人几个钱。

带着对平等的热爱和对虚伪的憎恶，社会理想主义者燃烧起一种强烈地要为挣扎的人多数创造美好生活条件的热烈情感；他们发现，宗教至多也是毫无用处的，要是往低了说，宗教就是大有害处的。“上天会帮助我们，旧宗教如是说；而新宗教的教导却是相互帮助。”（乔治·艾略特，George Eliot）结果，对不诚实宗教的回答就是好斗的无神论。

宗教不能宣称自己是文明进程的伟大中介。的确，宗教在某种程度上激发了精神生活，鼓励了艺术，训练了心智，促进了慈善与和平的美德；但是，宗教也使整个世界充满了战争；它拷打灵魂，火烧肉体。当我们注意到宗教所取得的巨大成就时，我们不能无视宗教在历史上难以置信的腐败与堕落。宗教允许了多种形式的

剥削与暴力。在我们人类今天所面临的最为重要的战争与和平问题上,宗教的态度一直是犹豫不决和洋洋得意——如果说不是好斗与反动的话。

自1500年以来,人类一直在稳步地走向一个单一社会。两次世界大战使空间变小,也使世界收缩起来。世界在物质上的统一也相应地要求世界在心理上达到一致。教条主义宗教的壁垒使人们协同合作以塑造美好未来的努力付诸东流。每一个宗教都是其他宗教的对手。有些事情要比特殊主义的忠诚更为重要:真理、人性以及为人类精神禀赋所共同拥有的财富——普遍宗教的意识。只要我们对群体的忠诚异常强烈且压倒一切,我们就无法属于一般的人类社会。

就其一贯所发挥的作用而言,宗教既不是科学性的,也不是社会性的。由于传统宗教的这些特征,人性的大分裂就是不情愿的不信仰宗教的牺牲品。这是一个思想不一贯、行动不果断的年代。价值模糊,思想混乱,目标动摇,前景黯淡。有的只是东一点、西一点的知识碎片,却并不存在可见的范式。叶芝(Yeats)在他1933年所写的《第二次降临》(*The Second Coming*)中用值得我们仔细回味的词句提到了我们的状况:

> 万事剥离,中心不持,
> 唯有混乱遗于世。
> 暗血如潮遍及地,
> 无辜吁声水中溺,
> 至善不支,至恶张弛!

如果我们打算征服那些威胁我们的危险,我们就要无畏地面对他们,对要伤害我们的势力采取措施。我们今天的宗教问题并不在

于诸多宗教之间的教义差别或仪式分歧，问题关系到宗教的生死存亡。无视宗教存在的冷淡或漠视态度比公开反对更为致命。甚至马克思也没有将宗教看作是毫无意义的，而是将其看作是有害的。而我们现代的知识分子却这样概括我们的形势：有些人认为上帝存在，有些人认为上帝不存在；不可能区分孰对孰错。但问题在于，上帝是否存在根本就是一个无关紧要的问题。

世界的心灵要求聚合在一起，目前无目标的痴呆凝视得用集体的理性目标来代替。如果不想让目前的犹豫不决把我们带进绝望之中的话，我们就需要一种哲学，一个方向和一个希望。信仰也许很难，但对信仰的需要却是不可逃避的。我们正在寻找一种精神宗教，这种精神宗教需要普遍有效，需要有生命力，需要清晰；也应该理解新的真理感和苏醒的社会热情——它们正是今天宗教形势的压倒性特征。严肃的智性诚实(intellectual consciousness)与热忱的社会正义感情都容不得半点的轻视。它们是真诚精神的表达。我们的宗教必须给我们一种思想力量；这种思想力量不能对自己逃避，它敢于真诚；它也给我们一种意志力量，让我们说出我们所信仰的，践履我们所说的。如果世界今天正在经历一种无神论的氛围，其原因在于一个更高的宗教正在形成过程中。对上帝的怀疑与否定不过证明了宗教史上的辩证运动而已。通过这种方式，人们得以提高他们关于上帝的知识，从自己不完美的宗教观念中解放出来。

新宗教的诞生

宗教的对立面并不是非宗教，而是反宗教。“人们认为他们可以没有宗教，”阿米尔(Amiel)写道。“他们并不知道，宗教是无法消灭的；问题只是：你想要哪一个？”当佛陀否定了吠陀的神时，他是以更高宗教的名义来做的。当苏格拉底被人以无神论的指控判

处死刑时，他实际的罪行是抛弃了一个不完美的宗教。当基督徒被带到罗马斗兽场为其信仰殉道时，异教暴徒喊道："把无神论者喂狮子！"无神论经常是宗教有生命力的表现，是其在宗教上寻求实在的探索。人们不能或不愿承认上帝的事实只不过表明他们不愿意接受由人所构造的关于上帝的观念和信条，无法接受蒙蔽了活着的、难以言喻的真神的假神。今天这个世界异常的脆弱，其原因就是现在正经历一场新宗教诞生的危机。

科学心灵满足于次级原因，哲学心灵却要求终极原因。哲学是一种解释我们所属世界的努力。经验走向自我理解，经验涉及：客体、事物、自然的世界，这是自然科学的研究对象；个体主体的世界，包括个体的思想和感情、欲望和决定，这是社会科学研究的对象，如心理学与历史学；价值的世界，这是文学、哲学与宗教的对象。我们必须把我们经验的不同方面组织进一个统一、一贯的模式当中去。不同的经验之间不能存有分歧。我们必须努力塑造一个关于一般观念的连贯、融合的体系；借助于此一体系，我们可以解释各种各样不同类型的经验。我们可能不会得到一个终极和充足的答案，但是此种努力却是有用的。毕竟，我们当中最聪明如苏格拉底者，在面对这个世界的无限与复杂时，即使他深思善辩，其结果也不过是一个无知的人。

对宇宙的精神性解释是建立在一系列的论据之上的，这些论据分开看来未必可靠无虞，但这些论据之间却是彼此强化支持的。我们可以从三个角度，即客体、主体与精神的角度来看这个问题，简要地说明这些论据是什么。

宇宙的进化

印度思想家，包括印度教和佛教，都将世界视为一个发生之流

(stream of happenings),一个永恒的事件之流(flow of events)。变化是存在的本质。具体经验流的终极单位并非空间点、时间段抑或物质粒子,这些都是拥有三维特征的事件,是在一定时间占据一定空间的具体内容。希瓦底塔(Sivaditya)(11世纪)在他的著作《和译解说》(*Saptapadarthi*)中观察到,具体的内容、时间和空间实际上是一回事。空间、时间、物质或生命仅仅是对带有某种性质特征和时空位置的事件的抽象。用怀特海的话说就是,这个世界(或 saṁsāra)是一个由事件构成的过程。

世界进程并非一个可与波涛汹涌的大海相比拟的持续波动。世界进程是一个带有目标与方向的运动。亚里士多德说过,如果任何东西不依赖时间就得以实现,那么一切就都早已发生了。如果时间是宇宙进程结构的一个必要因素,那么自然就是一个创造性的推进过程。印度思想家也并非不知道进化的观点,只是他们将进化观念看作一个形而上学的假设,而非一个被经验证实的理论。

如果宇宙是个进程,发生的又是什么呢?其命运又如何呢?在《鹧鸪氏奥义书》(*Taittirīya*)(公元前8世纪)中,宇宙进程被表述为五个阶段:物质(*anna*,或"食"),生命(*prāṇa*,或"气"),知觉本能意识(*manas*,或"意"),反思意识(*vijñāna*,或"智"),以及精神意识或创造性意识(*ānanda*,或"乐")。在宇宙进程中,依次出现了物质、有机物、动物、人以及精神性的存在秩序。

物质、生命与精神的出现

物质性是宇宙存在的第一表现形式。从尚未表现的存在中,我们得到了物质表象。如果说是物质长成了生命,那么物质中又有什么东西在强迫物质变成生命呢?生命的出现能否追溯为物质

原则的作用呢？我们可以设想是生命自身在物质条件下集聚能量，并将生命自身的规律与原则应用于物质上。生命展现出超出无机过程一般规律的特征，活的有机物以一种保存自己、并使自己不朽的方式来应对周遭的形势。尽管没有智能的指导，生命的营养、修复、繁殖等功能仍然是"有智的"，它们富于"预期适应"(prospective adaptation)。生命的行为倾向于产生有利于个体与种群的结果，在人类个体方面来说，这些行为可以归因于人的先见之明。我们无需假定任何神秘的生命力，但我们必须承认：生命是一种独特种类的活动，物质和能量公式不能充分解释这种行为。

类似地，当心灵从生命中产生，这也应归因于处于生命当中靠自身的动力和必然性而起作用的心灵原则。心灵并不是引入活的有机体中的一种灵魂，生命与心灵原则不能被看作在有意识存在中按照独立路线发生作用的东西。当心灵性质出现时，活的整体的统一性依旧得以保存。

动物是有意识的，人是有自我意识的，所以人比石头、植物或动物更有尊严。由于忽视人与动物间的区别，希特勒主张，个体什么都不是，群体才是重要的。在他的《我的奋斗》一书中，希特勒辩称：自然对生命个体是无情的，自然仅仅为种族的发展着想。他将人仅仅看作最高级的动物。"我们当中任何一个都并不必须活着，唯一必然的是日耳曼民族应当活下去。"希特勒如此宣称。甚至杜威也有过类似的论点：

在分离的各个自我的忽隐忽现的微小行为中，存在着一种宣布各个自我存在并赋予其尊严的整体感。在这种整体感面前，我们推开有限性，生活于普遍当中。共同体——我们在其中生活并拥有我们的存在——的生活乃是这种关系的适当象征。我们的行为——我们借此表达我们体察到了与他人的

连接纽带——则是共同体生活仅有的仪式。(《人类本性与人类行为》,*Human Nature and Conduct*, p. 332)

历史学并不是生物学的分支。人之人格的戏剧迥异于动物王国的生命。处理社会中人的故事的社会科学是一个不同于自然科学的独立范畴。

人类在永不停息地向理想逼近。人类个体不得不有意识地并深思熟虑地推进其进化。人类的发展并不是偶然或自动发生的,他必须负责任地行为,并有意识地与进化的目的合作。若他落到外在范围中,没能认清自己的尊严,业律(law of Karma)就会统治。若他从外部收回,他便能创造性地参与宇宙的进化。

回首数百年来生命在进化途中的不断攀升,要是有人设想进化到思想着的人这里已经走到头了,似乎未免有些高傲自大了。奥义书肯定人类还有进一步的路要走。动物的狡计变成了人类的先见,人类的自我意识必须成长为"全面视野"(comprehensive vision),成长为受启意识(illumined consciousness)。(比较鲁米在《神圣的玛斯纳维》中说的:"刚开始,他(人)来自无机物界,经历了多年的植物状态后,进入动物状态,接着走向人性;不知道下一次迁移会走向哪里。" Jalalu'd Din Rumi, *Mathnawi* 4. 3637f)

我们必须超越二元性和智性上的倾轧,并把占有真理作为我们的先天权利。Ānanda(喜),或快乐,根据圣保罗的说法,是精神所结的果实之一,也是我们必须达到的阶段。新的精神人(spirit man)与智性人(intellectual man)之间的区别之大正如人与动物、动物与植物之间的区别。每一个人类个体都是一个历史的"变成"(becoming),我们只能把人类个体理解为时间中的一个过程。并不存在一个如我-实体(I-Substance)一样的东西,当我们说到一个人类个体的本质时,所指的并不是他的存在或是其经历的变化系

列,而是指的此个体所努力要实现的计划或行为模式。人类生命坚持向前,通过血和泪以实现其生命形式。在人类层面,进步是被意愿的,而不是被决定的;我们都是历史的参与者,而不仅仅是旁观者。我们能做许多事情以决定我们自己的未来。如果我们追随错误的灯,追求有限且相对的进步,我们就不能促进我们的进化;况且这些有限的进步经常是不稳定和让人失望的。另一方面,如果我们克服我们自我的狭隘性,对他人敞开胸怀,充满爱与喜悦,交流快乐,我们就能够促进自己的成长。通过我们自由选择的行为,我们可以阻碍或加速走向圆满。我们是在一个人的孕育过程中活着的,在任何历史阶段中,进程的缓慢、偶尔的倒退都不能否定发展的可能性。历史既不是偶然事件构成的发展时期,也不是预先已被决定的随波逐流,历史是绝对意义的一种形式。

正如人与动物之间存在着不连续的断裂一样,精神与人之间也存在着不连续的状态。精神生命不仅仅是对人类生命的否定,也是对人类生命的完成。我们时而强调其连续性,时而强调其新奇性,"瞧,我让所有的东西焕然一新了。"

宇宙进程的目标

历史的意义是让所有的人都成为先知,以建立一个自由精神的王国。历史的目标是无限丰裕且充满精神的未来,是一个由智性逐步变为精神的剧目,是由人子变为上帝之子的过程。当死亡得以克服,时间得以征服,永恒精神的王国就得以建成了。

Ānanda(喜),精神,是宇宙进化的目标,它也包含了所有其他的一切。喜与它所代替、并融入自身的其他东西并非没有关系,所有这些都是精神的活动。它们当中的每一个在整体中的运作都预设了其他东西的存在。既然一切都对整体而言具有必要性,那就

没有任何一个东西可以宣称具有优越性，因为这种优越性仅属于整体或精神本身。我们不能通过取消范畴来统一范畴。物质与生命是不同的。不同水平的存在不能被看作是低级的或次等的。在自身的位置上，每一个东西都有自己的价值。尽管世界拥有几个不同的阶段，但世界仍是不能分割的一块。

在宇宙进化中，不同的阶段并不如好坏一样彼此对立，它是从一个阶段过渡到另外一个阶段的进化过程，不同阶段只能在一个统一体中得到区分。精神在多种活动中展现自身，这些活动是部分的，因而也是不充足的。整体性只属于精神自己。

因此，我们不能假设身体是罪恶缘之以出的低等因素。整个人，包括身体、心灵和精神，是"一"。精神并不是有待从与身体的纠缠中被释放出来的东西。在希伯来语中，身体是灵魂的"鞘"，是"圣灵栖息的庙宇"。(《哥林多前书》I *Corinthians*, Ⅲ:6,18)按照印度思想的看法，身体是伦理生活的工具，甚至最低形式的表象也是神性的表达。

作为范畴批判的哲学

业已证明，在某些领域应用范畴是有帮助的，甚至是必要的；但是，存在着一种把范畴应用到其他领域的趋势，而其背后的冲动纯粹就是想探索一种关于存在的全面性理论。在18世纪，拉普拉斯设想过一种世界力学理论。19世纪，自然选择的达尔文原则被扩展到所有领域，包括生命、心灵与目的领域。我们可以用较高等的东西解释较低等的东西，反之则不然。世上没有一种单一的法则为所有存在物所遵从。

奥义书相信，精神原则在存在物的所有层次都发生作用，将低等形式塑造成高等的表达。精神的光彩——在希腊哲学中与

超越性、无时间性的理念世界是等同的，在基督教思想中则被认为是神圣的超自然领域——在历史世界中会利用诸多的自然力量。宇宙进化的最高产品，ānanda 或精神自由，也一定是暗地起作用的原则，缓慢地展现自身。精神通过一个永恒化身的过程来创造世界并掌控其历史。精神在物质中发挥作用，而物质则服务于精神。

变化的世界是精神价值的持续体现；为了解释这个变化的世界，我们不仅要预设精神原则，也必须预设被克服掉的非存在原则。我们与纷乱无序的状态斗争，我们将粗糙的原始存在塑造成精神的表达。精神代表了所有正在形成中的东西的肯定方面。世界上的事物通过克服其内在的空虚——它们目前所是与目标所是之间的距离——来达到精神。这个否定性原则可以衡量"是"与"将是"之间的距离。世界进程只能被视为存在与非存在两个敌对却不可分离的原则之间的斗争。在客体方面，非存在是一个限制性概念，是对客体世界之未知的假想原因的命名。这种非存在是一种抽象；当我们从这个世界中抽离了所有赋予其存在、形式与意义的东西之后，剩下的便是非存在了。它是尚未展现的，不可感知的，接近虚无的，能够接受的——尽管并不是没有反抗——存在、形式与意义。非存在更是一个思想要求，而不是一个存在事实；是向下运动的限度，是几近于不存在的最低形式。非存在是形式的缺乏，尽管在现实世界中并没有什么东西完全没有形式。在印度思想中，它被称为 *Prakṛti*（自性，自然），*avyakta*（物质未开展前的状态，非变异），是事物尚未表现的、无形式的本源。非存在潜在地是所有事物。精神与自然，*Puruṣa*（我，神我，原人）和 *Prakṛti*，并不是两个世界的终极原则。它们两个都是一个世界精神（World-Spirit）的一部分；为了宇宙的发展，世界精神被分为两部分（《广林奥义书》，Ⅰ.4.3）。二者是所有存在物相反又互补的两极。它们

彼此之间并不能完全独立。非存在原则依赖于存在，没有它，任何努力都将不可能，或者不必要。对于神圣可能性的展开来说，它是根本性的。它是理念得以现实化的材料。普罗克鲁斯(Proclus)说，物质是“上帝之子”，所以它能够展示精神。

Prakṛti 并非绝对的非存在。它是未形成的非存在；没有 *Puruṣa* 的指导，它就没有能力变成存在。存在的发展并不源于完全的虚无或所有存在的完全缺乏。虚无是真实可靠的存在在概念上的反面。若上帝能从虚无中创造，上帝必能将自己与虚无联系起来。但上帝并不了解虚无，因为纯粹存在从自身排除了所有的空无。存在着一个无意识的世界；在精神的指导下，不同的世界从中形成。*Puruṣa* 和 *Prakṛti* 的二元论，并不是终极意义上的。遭遇混乱的世界精神，或者坐于于洪泛之上的圣灵，二者都是最高存在的表达。

自然主义理论之不足

奥义书好像接受了科学形而上学家解释宇宙进化本质的证明。自然主义哲学家努力依据严格的机械论原则来解释宇宙进程。他们将描述性方法混淆为创造性原因。他们宣称，人或动物都不是一个星期之内被神圣力量创造出来的，而是历经数百万年，通过极端缓慢的有机进化过程所发展出来的。在物质或有机物事件中，并不存在作为原因的智识(intelligence)。我们在世上所拥有智识的诸表现乃是物理活动的结果，是由已知或未知的物质和运动等原因造成的。

但是，如果我们不得不假设有一个控制性的或指导性的智能存在于宇宙中某一部分的话，自然主义就得被抛弃。核心的问题是，我们能否用力量的构成来解释全部自然现象，能否用统治无机

物世界的原则来解释生命现象，或者用统治无机物或有机物的原则来解释心灵现象。当自然主义形而上学家把进化说成是自足的和自我解释的时候，他们就混淆了描述性陈述与形而上学解释之间的区别。他们言及的是变化形式，而非起源与原因。他们将所有变化都归因于外在影响，而拒不承认需要创造性行为。

希腊自然主义将自然因果看作一个自足的解释原则；但是，有代表性的希腊哲学家却并不认为世界可以在自身内部和通过自身来得到理解。他们努力通过它与永恒形式世界的关系来解释这个时间性世界。*Nous*（努斯）或 *Logos*（逻各斯）使混沌变为秩序；并赋予未形式化的物质或 *Hyle*（原质）以形式。被 *Nous* 所塑造的质料的起源问题却并未得到清晰的回答。

辩证唯物主义

辩证唯物主义承认物质内部的自我运动，却在一种含混不清的意义上使用“物质”这个词——它赋予物质以精神、创造性活动与智能的品质。物质力量在一个给定的交互关系中的作用与其结果是一律相关的。如果物质力量在某一方向上存在着一个变化，那么，在结果上也一定存在着一个相应的变化。我们并不知道这些力量的变化及其方向是如何产生的。物质自身的行为是“客观辩证的”；它在意识上的反映则是“主观辩证的”。马克思辨别了二者，却并没有提供任何理由。辩证法或许可以算作对自然或社会实在发展的一个说明（account）；但它并不是一个解释（explanation）。它是一种阐释（interpretation）方法；但并不是一种历史哲学。

恩格斯观察到，我们对自然的统治应该归因于我们在自然方面的知识：

> 因此我们必须在每一步都要记住：我们统治自然界，决不像征服者统治异民族一样，决不同于站在自然界以外的某个人。我们对自然的全部支配力量就是我们比其他一切生物强，能够认识和正确运用自然规律。（《自然辩证法》，*Dialectics of Nature*）①

这方面的知识赋予我们相对于那些无法意识到自身可能性的物质自然的优越性。它也同样表明了我们与自然之间的亲近关系，这意味着一个统一的源泉。自然与精神的二元论并不能因黑格尔将自然看作是精神的一种形式或因马克思将精神看作自然的一种形式而得以取消。

在列宁对黑格尔《逻辑学》的注释中，他取消了马克思唯物主义中粗糙的因素，强调被感知世界的实在性（reality），而不是物质性（materiality）。但是列宁并未发展这种实在论的内涵。

柏格森的创造进化论

柏格森（Bergson）认为，甚至就算是有机界的发展也不能用自然选择、环境适应与变异等原则来解释。他论证说，如果进化的目标仅仅是对环境的完美适应，那么进化在很久以前就早该停止了。他自己提出了一个 *élan vital*（生命冲动）的概念。*élan vital* 支配着生命运动，激发它创造新物种。柏格森用了大量的细节证明机械主义的不足。对柏格森来说，“绵延（duration）意味着形式的发明与创造，和全新事物的持续不断的展开。”（《创造进化论》，英文

① 恩格斯：《自然辩证法》，于光远等编译，北京：人民出版社，1984年版，第305页。——中译者注

版 *Creative Evolution*,1911, p.11)只是他认为,这种创造性的进程并没有一个预先给定的目的与计划。柏格森将"绵延"提高到了上帝的位置,绵延是揭开存在奥秘的关键。什么是创造性进化的起因?柏格森谈到了精神原则前进过程中的一种阻碍,那是向相反方向(即物质方向)的一种下坠的背离。柏格森没有对物质的产生、阻碍的发生给出令人满意的解释。在有机界,生命冲动利用物质,并为自己的目标而铸造物质。对柏格森来说,精神才是实在的,物质是对精神的一种背离。

劳埃德·摩根、亚历山大与怀特海

劳埃德·摩根(Lloyd Morgen)在结果(resultant)与新生(emergent)之间作了一个区分。前者是旧事物的延续,而后者却指的是自然过程中的关键阶段发生的新的不可预测的发展。生命并不是物质的结果;心灵也不是生命的结果。在事件发生之前,二者都是不能预料的;即使完全了解它们出现之前的条件也不行。它们绝对是新的。劳埃德·摩根给我们提供了自然的描述,但并没有提供对自然过程的解释。他给出的是一个现象学的解释,而非形而上学的理论。是什么给了事件以原始推动力和结构形式呢?劳埃德·摩根用一个起作用的神圣原则与活动来解释充满着连续与推进、结果与新生的复杂进化过程。上帝的创造活动是对宇宙进化仅有的一个解释。劳埃德·摩根并没有对无时间的神圣目标和它在时间性世界中的展开之间的联系给出一个充足的解释。

萨谬尔·亚历山大(Samuel Alexander)在《空间、时间与神性》(*Space, Time, and Deity*)一书中认为,宇宙起源于时空矩阵。通过指出时间对实在的根本重要性,他强调了运动是世界的特征。变化是所有产生于这个基本矩阵的事物的普遍特征。对亚历山大

来说，实在就是(地)点-(时)刻的延续体。从这个时空矩阵当中，被赋予特定特征的不同阶段的存在发展出运动、物质、生命、心灵、价值与神性。“较高等的性质产生于较低的存在水平，并且以它为根源；但是，较高等的性质自身仍是在其上的，并不再属于较低的存在水平；这种较高等的性质将其拥有者安排到了一个新的存在秩序上。”生命产生于物质性，自己则产生出心灵。价值在进化的阶梯上是紧跟在心灵之后产生的。时空矩阵产生出的最高存在乃是上帝。

> 神性是比宇宙所创生的心灵更为高等的经验性质。神性作为一种性质伴随着——或者更严格地说等同于——心灵秩序的先前或较低存在。因为这种神性本身以较低级的性质为基础，并在某些复杂性、精巧度和安排达到条件的情形下发生出来。(《空间，时间与神性》，Ⅱ，第 347 页)

上帝并不在我们的背后。上帝是宇宙进程在时间导向上的最高目标。对亚历山大来说，上帝并不是世界的创造者，而是跟物质、心灵一样，是时空宇宙中的一个造物。上帝并不是一个完成的存在，而是一个永恒的“变成”。“他(上帝)永远不能实现他自己的理念；却发现自己在持续不断地通向理念的路上接近理念。”换句话说，宇宙存在物一直在渴求生命的更完美形式。人正在向神性进发。宇宙好像是一个制造神(god-making)的所在。亚历山大不能将存在的新阶段还原为旧过程的特定归类。我们不得不带着“自然的虔诚”来接受进化的创造性。“通过神圣的 *nisus*(努力)，事物不断地向上持续变化和运动，向更高、更丰富、更完美的形式靠近。”这种 *nisus* 就是整个过程的推动力。

我们不能用时空与运动来解释宇宙进化。说未来产生于过

去，乃是一个事实陈述，而不是一个解释。未来产生于过去是不是因为未来早就以一种或多或少潜在着的形式存在于过去当中了呢？除非我们假定一个外在于时间因而也外在于进化过程的完美的、无变化的绝对者，否则我们对进化的方向或目标的完成就没有把握。如果亚历山大所说的上帝是进化过程的目的是真的，那么，上帝也是进化过程的开始。如果上帝不是开始，那它也不会是目的。作为结果的上帝必然也是先行的上帝。但是，亚历山大的论点还有一点就是，上帝是一种尚未实现其完全性的性质。

在怀特海的哲学中，亚历山大的时-空被他本人的空(间)-时(间)-物(质)所代替。时空自身是抽象的和形式的。最基本的具体单位是事件；事件拥有时空的形式特征，也拥有物质内容或填充物。当我们想规定事件的特征时，我们会提到对象。对象并不是事件或事件的杂合，而是限制事件或处在事件当中的。"事件的结构提供了自然存在性的框架，对象被置于其中。"(《自然知识原理》，第 80 页。*Principle of Natural Knowledge*)怀特海反对各种各样的二元论与二分，强调有机体的普遍特征——自享(self-enjoyment)与创造性。面对"某些物质形式为什么会变成活的东西"这一问题，怀特海的回答是："所有这些联系都是由创造性进程所形成的，创造性进程就是世界本身。"自然无论是作为一个整体，抑或部分，都是有机的。一粒电子甚至跟人一样拥有有机结构。事件的这种有机特征来源于事件为有机化对象所填充这一前提。永恒对象进入自然。二者一起"在形而上学形势下是内在固有的。"(《科学与现代世界》，第 228 页。*Science and Modern World*)怀特海警告我们不要把永恒对象和通道看作是对实际事物的抽象。他说："实际发生的事件，仅仅是从可能性王国中挑选出来的。"(第 255 页)可能性是永恒的；在可能性中，什么也不会发生或经历；而实际却是属于通道的，很难知道实际通道在永恒的可能性中是怎

样取得的。实际是外在于可能的,可能世界中没有任何东西对应于实际通道。永恒对象的状态是什么样的呢?若永恒世界是实在的,我们就有了一种二分的状态:若永恒世界不是实在的,永恒世界又怎么会有形而上学的意义呢?怀特海说,作为终极实在的可能包括了实际的显象(*eminenter*)。实际事件是可分的,而对象却是有机的、不可分的。事件世界的特征是变化与多样,而对象世界的特征却是统一与永恒。当对象变成事件框架的构成因素的时候,对象就赋予了统一与永恒;因而也就扭曲了框架的本性。

自然既然是有机性的,自然就有发展的空间,有产生新事物的空间。事件之流就是一个过程,在这个过程中,所有的过去都被时间之流聚集起来,并创造出现在与未来。创造新鲜事物的进程可以用神圣的创造性推动力来解释。这个创造性的推动力赋予这个世界的变化以特征,并策动其前进。所有创造之前的就是绝对者。上帝与所有存在同在。上帝并不是经验世界的一个例外,而是其中心体现。怀特海的原初上帝就是"对绝对丰饶的潜在性的无限的概念实现"。(《过程与实在》,第 486 页。*Process and reality*)但是,这个上帝还是缺少现实性。"上帝的结果本性……就是在其本性的统一中,通过其智慧的转化,使实际世界现实化。原初本性是概念性的;结果本性就是把上帝的物理填充物织进它的原初概念中去。"(第 488 页)

概念计划的具体化要求存在的一种充足性,要求在潜在物质的媒介中获得某种客观化。现实世界同时预设了理念计划与具体背景:"在上帝的本性中,永恒是原初的,而流变来源于世界。在世界的本性中,流变是原初的,而永恒派生于上帝。"上帝在追寻存在,而世界则追寻统一与完美。当多样的现实事实与原初的概念事实之间的终极统一得以实现时,世界的目的也就达到了。对怀

特海来说，世界进程的根源存在于上帝当中，由上帝来支撑，并最终返回上帝。上帝并非仅仅是一个未来可能性，而且是宇宙的创造源泉与终极目标。“他是开端也是结局，是 α 也是 ω。”对怀特海来说，上帝与世界是原初创造力的两种表达方式，这种原初创造力也就是绝对者。上帝与世界彼此之间具有不可或缺的根本意义；二者之间相互作用，并从属于原初创造力。这种原初创造力在上帝与世界中展现自身。我们好像接近了坐王于洪泛之上的上帝精神的概念。

为科学精神所支配的对宇宙进程的各种各样的解释都认为：时间性进程赋予了我们的存在以意义。他们也感到，根据严格的科学原则来解释这个永恒变化的复杂世界也着实是一件不容易的事情。若宇宙进程出现了真正新鲜的东西，那么宇宙就不会是自我解释的。我们对世界现实、对宇宙结构的探索表明了不可见的永恒世界的存在，它在可见的时间性世界中发挥作用。科学形而上学预设了一个神秘因素，这个因素拒绝把进程的意义化约为理性上的可理解性。在时间性进程自身内部，科学提供了对具体事件的解释；但是，科学并不能解释作为整体的时间进程为什么存在。它自身内部并不包含它的起源与意义，它并不是自我解释的。神秘的意义、世界的起源与目的，并不能科学地加以理解，它们需要以形而上学的方式加以研究。

存在的优先性

哲学是对构成存在基础的真理的探索。“形而上学”这个名字本身就表明了这种独特的探索超越了事物所能给予我们的东西。科学处理的是存在对象，哲学却要努力正视世界的隐蔽结构，发现并分析本体实在的导向性概念。为什么会存在一些事物，而不是

一无所有？为什么存在的是这个世界而不是另外一个世界？

这个世界的存在(existence)本身恰恰暗示了作为世界根源的那个存在(being)的存在。存在(being)是一切存在物(existence)的基础，尽管它自身不是任何存在物。存在并不是一个类似石头或植物的东西，或者是一只动物或一个人类个体。无论我们说任何一个东西存在，我们都得使用存在这个概念。因而存在也是一个最普遍、最全面的概念。尽管我们不能证明存在，但是我们可以通过研究各种存在物来展现存在的本性。存在是自足的。如果不是因为有存在，任何存在物都不可能存在。存在在所有存在物当中。我们生活于存在物构成的世界中，我们可以想到这种存在或那种存在；但是在形而上学的领域，我们超越了日常生活的范围，超越了科学的对象，升到了一个存在自身的先验观念当中。存在安置了所有的东西，但它自身没有被任何东西安置。存在并不是思想的对象，也不是创造的结果。假如有任何东西存在，存在本身就存在。这个世界存在，所以存在本身当然存在。*Aseitas*(自我存在)意味着绝对地因自我而存在，除了由于它自身存在以外，无需原因，无需它物的证明。只有一个这样的存在，它就是神圣精神(Devine Spirit)。说上帝因自身而存在(*a se*)，也就是说上帝就是存在自身。

这就是奥义书中说的梵(Brahman)的概念。也就是基督教经文中所说的"我是我所是"。这也是天主教的中心教义。圣托马斯·阿奎那(St. Thomas Aquinas)将上帝视为实体(*Esse*)或存在，纯粹且简单。在上帝那里没有任何区别，甚至连认知主体与认知对象的区分也没有了。上帝也不是通过自身的表象来认识它自己的；而是无需中介，通过它自身就可以认识自身。上帝绝对地不同于那些依赖性的或有条件的存在。作为一个有秩序的"多"的基础，上帝是"一"，而不是"多"。一个让所有条件可能的东西自身是

不能服从于任何条件的。

为什么进化采取了这个方向而不是另外一个方向？为什么这个世界拥有这个特征而不是别的什么特征？换句话说，为什么是这个世界存在而不是另外一个世界存在呢？作为所有存在物的基础，存在是独立的，不受任何外在的控制；存在可以意愿自由地实现这个世界，将这种可能性现实化。绝对存在也是绝对的自由。面对为什么这样一个秩序存在的问题，唯一的答案就是：绝对者既是存在也是自由。他是 *actus purus*（纯粹的作为），是无条件的能动。若绝对者不是能动的，所有的世界都会陷入虚无中。他的意志阻止了存在成为虚无的深渊。我们关涉其中的这个世界的“给定”事实是一件神秘之物。拥有特定特征的宇宙的创生应该归因于存在-能动力（Being-Activity）。至于为什么是这种可能性而不是另外一种可能性被挑选，我们只能将其理解为神秘了。这是上帝的意志。

最高者有两个方面，一个是我们称作梵的本质先验存在，一个是我们称作“自在天”（*Isvara*）的自由活动。永恒无限的实在与有意识主动的“喜”创造性地倾出它的力量与品质，永恒的安静与和平和活动的喜乐自由无限地表达自身，不会陷进任何不安或束缚。当我们提到对特定可能性的自由选择时，我们处理的是绝对的“自在天”方面。没有任何表达或变化的纯粹存在从它的最初平衡中移开，从而世界开始存在。纯粹存在不会将自己锁在先验的领域里面。“自在天”是行动中的绝对者，是主和创造者。（参照奥里根（Origen）对圣子与圣父共同不朽的解释：“从来没有哪个时候他（He）不存在。因为圣光什么时候会缺少光辉呢？”《原理》，*De Principiis*，Ⅳ：28.）

创造的世界是偶然的，因为造物依赖于最高者的自由意志。可能现实潜在地存在于绝对者中；存在的现实现实地存在着；尽管

它们是偶然的。最高者拥有必然存在，或者更精确地说，它是自身存在(*svayambhu*)而且是无限的，因为它拥有无限的可能性。世界的神秘包含自由。自由是所有存在物的最初源泉和条件。它先于所有的决定因素而存在。

无限可能性与现实世界

我们所看到的世界并非一架机器。正如亚里士多德所说，世界爱恋上帝，并努力向上帝靠近。它的可能性，它要完成的永恒理念，被希腊人看作为一种抽象原则，永恒的逻各斯。《圣经·约翰福音》序言将其理解为一个有人格的存在，历史的运动着的推动力。"最初是圣言(逻各斯)，圣言与天主同在，圣言就是天主。于是等于一切始于天主。万物都由他造成……在他内有生命，这生命是人的光。"它明确地表现了，神圣意志最终将战胜威胁生命意义的那些力量。它完善历史启示，并完成世俗存在的意义。是神圣逻各斯(圣言)充满了这个世界并将其塑造成宇宙秩序。按照印度思想的说法，塑造宇宙的上帝并非免于所有相对性的绝对者，而是分享了有限造物生命的能动的人格存在。他在造物之中、与造物一起承担了它们的限制重担。精神进入非精神世界，实现无限可能性当中的一种。无条件的存在经创造一种特定可能性而变为有条件的存在。对最高存在与世界之间关系的进一步定义可以如此描述：世界精神创造、维持并最后终结宇宙。这三个方面分别是"梵天"(Brahma)、"毗湿奴"(Visnu)和"湿婆"(Siva)。

它们代表了上帝对世界能动性的三个方面，这三个方面代表了一个最高者的三个功能。除了从比喻的角度说，它们三个是不能看成不同的人的。作为概念的上帝在逻辑上是先于作为宇宙的上帝的，作为宇宙的上帝在逻辑上则先于作为结果的上帝或作为

最终完美的上帝。梵天的理念追求具体表达，毗湿奴坚持对完美的奋斗。在此进程中，上帝所有的品性，包括智慧、爱与容忍都得到了表达；并帮助世界之流达到目的。上帝是精神性实在、无条件的自由和绝对的爱。

在奥义书中，对最高存在作了四个方面的区分。1. 梵，绝对存在；2. 自在天，无条件的自由活动；3. 生主的金胎(Hiranya-garbha, praja-pati)，梵天，精细形式的世界精神；4. 维拉支(Viraj)，整体形式的世界精神。(参见《印度哲学》卷一，*Indian Philosophy* Ⅰ, pp. 167-173。《蛙氏奥义书》给出一个二相辩证法，它不仅跟实在相关，而且跟理解实在的存在相关。)

这些都给出了最高者的不同方面。有一种趋势将最高者看作自在天，或将上帝看作从属于作为梵或神性的最高者。对埃克哈特(Eckhart)来说，上帝是次一级的，不是首位的。因为上帝预设了认知对象与认知主体的区分，而神性则超越了这种区分。一个存在是不同于它所做的事情的。我感到，这些说法揭示了最高存在者的巨大深度，我们只能在逻辑上区分它们。所有的它们都是统一于最高者之中的。

世界的实在性

世界并非幻象，亦非虚无；世界为上帝所想要，因而它也是实在的。它的现实性在根本上是不同于绝对者-上帝的存在的。只有绝对者拥有非创造的实在性；所有其他的东西都是依赖性的、被造的实在。这是摩耶(幻，*maya*)律的意义。它并不意味着世俗进程是个悲剧或过失。世界的现实性并不存在于它自身当中，而是存在于思想与创造者的存在中。世界就是在其存在之前上帝所想、所想要它所是的样子。

时间是有开头的，正如时间有目的一样。当我们说时间是无限的，我们指的是时间的未来是无限的，或者说是无法计算的。在开始与目的、开始与完成之间，不仅对我们来说所发生的事情是实在的和有意义的，对世界精神来说也是一样。上帝强烈地关注历史，不仅仅是作为一个有兴趣的观察者来看人世，而且会直接干预世事。说干预只发生一次是绝对不正确的。在时间性进程的每一个时刻，都是上帝作出决策的时刻。这个进程充满了极端的紧张。历史并非一个循环运动，历史充满了新鲜事物，因为上帝在其中发挥作用，并表现自身。时间进程的目的是世界精神的胜利，或者用希腊经典术语说，是*Nous*对混乱(chaos)的胜利。

世上有自然律、物理律、生物律以及心理律。这些规律被普遍地标为业律。创造者并不使用自然的力量来奖赏美德或惩罚罪恶。耶稣说："你们认为西罗亚(Siloam)的塔倒下来砸的全是住在耶路撒冷的恶人吗？我告诉你们不是。他(上帝)使太阳上升，光照恶人，也光照善人；降雨给义人，也给不义的人。"(《马太福音》，第五章，第45节。)在这个世界上，没有奖赏，也没有惩罚，有的只是结果。在这个世界上没有任意。自然律就是神圣心灵的表达。《白骡奥义书》中说，上帝是业的命令者或最高统治主。业并非是终极的或绝对的。业是上帝意志与目标的表达，业在神圣系统中有着重要而不可分离的功能，它属于造物的世界。若上帝限于自然的秩序，若上帝没有挽回的力量而对这个世界负责，若上帝的意志如此顽固以至祈祷不能达到，若他在世界上跟奖赏善人一样惩处罪恶，若他将孩童的泪水、无辜者的痛苦当作一个神圣必然性世界中的一分子，那么这个世界就会毫无意义。最高者是爱与知识，善与力量。他与宇宙的所有事物都有关联。他对每一件事作出反应，每一件事对他也作出反应。

人类自由

上帝不是命运，也不是无人格的、抽象的决定力量。我们不是为全能的物质的盲目、无人格的必然性或神圣天意的至权所左右的到处摇摆的木偶。我们不能说任何事情在开始以前就已经完成了，也不能说末日的报应将彰显创造的第一天所写下的东西。在那种情形下，没什么新的东西会出现，也没有偶然性的地盘。未来仍有待于发生。我们目前的选择甚至可以给过去一个新的形式，所以说过去的意义取决于目前我们在做什么。

自我意识的个体所拥有的意志自由使罪恶与不和成为可能。尽管它们在上帝的目标之内，但它们并不是上帝所意愿的。当我们任性的时候，我们屈从于为机械力量所施加的限制，我们因而也就成了业的牺牲品。我们可以自由地去做不同的事。我们可以在祈祷中将我们的眼睛转向光，尽力真正注意驱除我们心灵中的私欲，让永恒的思想充满心灵。我们要在内心中承担起必然性或业所要服从的力量，那是我们与赋予我们创造性品质的永恒之间的联系。它帮助我们再造我们的环境，实现我们新形式的成就。这些环境和成就将丰富人类的经验。济慈(Keats)将世界看作"灵魂制造之谷"，并同在第 39 封信中宣布："正如人的生活多种多样一样，人的灵魂也变得多种多样；上帝用自己本质的火星来制造个体的存在，个体的灵魂，那些相似的灵魂。"(1819 年 4 月 28 日。卡尔文(Calvin)编辑，第 256 页。)

当个体达到精神的普遍性的时候，个体就是自由的；但是，只要宇宙进程持续下去，个体解放了的自我就会坚持将自己的个性当作行动的中心。因为完全的解放不仅包含与自我的和谐，也同样包含与环境之间的和谐。因而在一个不完美的世界中，完全的

自由就是不可能的。那些已经达到永恒意识的人在这个世界上努力将其他人送到达此目标的旅途上。在真正的意义上说，理想的个人与完美的社会是同时出现的。

世界的拯救并不能被完全看作历史的次等(*sub specie historiae*)。它是一件永恒的工作。在我们对属于永恒世界的理想的理解中，我们稳步前进。库萨的尼古拉(Nicolas of Cusa)说：

> 永无止境地想知道得越来越多，这是我们跟永恒智慧的相似之处。人一直想比他原来知道得更好，比他原来所爱的更多；对人来说，整个世界都是不够的，因为这个世界并不能满足他对知识的渴求。

我们的终极目标是在生活中理解和享有绝对价值。当此目标达成后，会死的变成了不朽的，时间变为永恒。现世中的生命被认为是偶然的、转瞬即逝的、会死的、非永恒的，它的目标是要升华。人类的生命在这个星球上不过是个插曲，它的永恒价值却被保存在上帝-绝对者之中，即保存在一切永恒价值的居所中。世界的现实结构，带着它的爱与恨，带着它的妒忌与竞争，带着它的不请自来的善意和持续不断的智力努力与激烈的道德斗争；所有这些不过是在纯粹存在的平静上跳舞的存在物而已。这些事情都不是终极的，也不是根本性的。它们并不是幻象，也不是我们要尽可能醒转过来的噩梦。说宇宙存在着就是让我们去逃避它，这是错误的。不如说存在物有待拯救。如果最高者是一和多，如果他是存在与能动力，如果他是先验与固有的，那么精神就生活于世界当中，存在就处在存在物当中。宇宙进化的目标是展现精神。

上帝与世界

在《上帝与天文学家》(*God and Astronomer*)一书中,英格(W. R. Inge)博士提到了我的观点,并指出:如果上帝局限于进化的宇宙中,又是进化宇宙中固有的,那么他就必须分享跟宇宙一样的命运。如果热力学第二定律是对的,即宇宙就像一台钟一样正在停止,一个没有生命和意识的时刻终将来临;那么这个宇宙终将进入静止的、平静无事的状态——这也就是死寂的另外一种说法。如果上帝是宇宙的灵魂,那么上帝就是一个走向毁灭的世界的灵魂。如果世界对上帝之必要正如上帝之于世界,那么终究有一天不再有上帝。而临死刑判决的上帝根本就不是上帝。

这个反驳对我所陈述的观点并不构成致命的反驳。这个世界是来自无限可能性之一种的特定可能性的完成;这些无限可能性的理想家园是绝对者。派生的世界的实在性源出于绝对者-上帝的实在性。这个世界是一个造物的存在。这个世界之所以存在,只是因为上帝想让它存在;只要上帝让它存在,它就存在。

上帝与世界虽不相同,却并不与世界分离。世界的存在受上帝之在场(presence)与能动的支撑。没有上帝的在场与能动,世界就会堕入虚无。在这个世界上,神圣的一种可能性正在时空中完成着。神圣在世界中起作用。但是,从这个说法中并不能推导出世界是上帝不可缺少的有机组成部分。如果有的话,也是说世界是正处在进程中的那个特定可能性的有机组成部分。这种可能性被认为是世界的灵魂或圆满;我们可以称其为世界精神。这个特定世界的灵魂是绝对者-上帝的一种表象。当这种可能性得以实现,宇宙的计划得以完成,这个世界就终结了。它的消失符合它的被创造的特征。

康德的二律背反

有关时间状况的整个问题是由康德在其《纯粹理性批判》(*Critique of Pure Reason*)中的二律背反一章中提出的。“正题：世界在时间上是有开始的，在空间上也是有界限的。反题：世界在时间上是没有开始的，在空间上也是没有界限的；时间跟空间的情形是一样的。”按照康德的看法，这个二律背反的情形是无法解决的，理性发现自己处在超验表象的权限下。在现象世界的范围内，矛盾是无法解决的。我们不能认为时间会在时间内有终结，或者是世界可以无终结地继续下去。时间的终结怎么会发生在时间之内呢？

当宇宙历史终结后，我们发现我们已经超出了历史的界限。我们已经超越了时间。它不是一个在时间中终结(end in time)的问题，而是一个时间的终结(end of time)的问题。

只要有斗争，有变成的进程，有存在对非存在的克服，我们就有时间进程。当所有的个体逃离了它们的异化，逃离它们对世界的屈从状态，当外在性得以克服，个体中的精神就开始苏醒了。当精神的王国在尘世跟在天堂一样得以建立之后，先行的上帝也就变成了作为结果的上帝。开始与终结相符合。若认为目的永远也不会完成，认为一直唱歌却没有唱完一首歌曲，认为一直旅行却没有目的地，那么这个宇宙进程将一点意义也没有。“天国降临了”是历史的意义，天国的降临则是意义的胜利。关于尘世的真理是*brahmaloka*(梵界，梵天居住的世界)，是宇宙的变形，是人意识中的革命性变化，是他们之间的一种新关系，是跟上帝同化。取得了完整性，克服了分裂，超越了所有假的二律背反，在永恒当中超越了时间；我们将这些客观化为 *brahmaloka*。

所有人取得精神自由和普遍的拯救(或 *sarvamukti*)与熵定律并非不一致。当我们所有的人都得到解放,得以超越时间,*saṁsāra*(轮回)就变成了 *mokṣa*(解脱)或 *nirvāṇa*(涅槃)。根据大乘佛教(Mahāyāna),佛的目标是普遍拯救。圣保罗将他的希望——“上帝的子民们得以拯救进入光荣的自由”——扩展到了“所有的造物”。这种作为世界之终结的宇宙的解救,准确地说,不能说是尘世的未来,因为它是一个远离尘世的赠品。

当每个人都得到他的完满,宇宙的目标也就达到了。纯粹无扭曲的永恒真理烧尽了世界。进程的终结与开始是连续的,当二者重合,宇宙存在就进入了绝对存在。

世界的终结

事物现存秩序的消逝,这种可能性不仅仅为我们前面所说的观点所允许,而且也是被要求的。当仍被局限于原胚当中的人性达到了一个我们目前无法想象其伟大与权威的充分高度时,它也就跟它过去的源泉统一了起来。被称作梵天、金胎的世界精神被认为是有限的、会死的,尽管它创造的存在获得了不死。(《广林奥义书》。又,将世界精神看作正在出生的东西。《白骡奥义书》,Ⅳ,12。)

他(世界精神)被说成是第一个降生的,是第一个具体的物化存在。(《湿婆往生书》*Siva Purana*. Ⅴ.1.8.22;“死亡是他的身体”。《苏巴拉奥义书》)他努力通过非存在的身体和客观性原则来表达他的精神。他是 *tamaś śarīraka paramātmā*(黑暗的、局限化的超灵)。

时间的意义超越了时间的范围。时间之所以有意义,是因为时间走向终结。若时间没有尽头,时间也就没有意义了。时间进

程只能根据它所指向的终点才能得到理解;终点是对时间的胜利,对这种分裂、堕落的状态的胜利,对受目的异化、疏远和奴役的状态的胜利。我们把终结本身看作发生在历史时间当中,尽管我们用简单的历史术语将超越历史的东西跟历史联系起来是不合逻辑的。尽管对我们来说,不用时间术语来思考时间的目的地是不可能的,但是时间的目的地确实不是属于时间序列本身的一项。它属于另外一种存在秩序,它标识了时间自身的终结。它是对时间的胜利。它是永恒的生命。

尽管事物的现存秩序会消逝,但在无尽的序列中将存在另外一些世界秩序;因为上帝是无限的可能性。我们并没有将上帝与进化过程相等同,世界的终结一点也不影响绝对者-上帝,因为它的所有可能性的知识是免于相对性的。上帝并不仅仅是世界的过去、现在和未来;上帝是这个以及所有可能世界的超验原则,不管它们是不是得以实现。甚至从严格的科学观点来说,能量递减的过程也一定有一个开始。若整个宇宙真的像一台钟一样逐渐走向终止,这也是因为宇宙在一开始被上过了发条。若它被上过一次发条,什么又能保证它不被再上一次发条呢——如果另外一种可能性要求这种类型的结构开始的话?

人类状况与对存在的追求

一种对人类本性及其具体表现的分析确证了《鹧鸪氏奥义书》所给出的对自然的阶梯式观点的宗教含义。对现代思想来说,哲学并不是思辨的唯心主义,它是关于现实性的肯定知识。现实性不仅仅是宇宙的,也是个体的。从人类的早期开始,认识自己就是探寻者的方向。

对人类个体本性的研究开始于人类历史上的关键时期——公

元前 800 年到公元前 200 年。所有后来历史的精神领袖都出现在这个时期，如老子、孔子、奥义书的作者们、佛陀释迦牟尼、索罗亚斯德(Zoroaster)与以色列先知、苏格拉底与希腊哲学家。

存在主义路径的独创性被大大地夸张了。在奥义书中，我们经常发现对人类个体的心理分析，这些心理分析跟存在主义路径有某些雷同之处。对印度思想家来说——包括佛陀——人类生活是个过渡阶段，我们必须由此进入一个新的实在观念。人是个轮回，一个永恒的流浪者，不停地在路上行走。他的生命是不停的变形。生命之轮(*saṁsārin-cakra*)永无休止地旋转，变化一直持续到人达到他的完成。我们在一些存在主义者那里发现这样一种趋向：将不幸与危机等人类困境看作是终极的，甚至在其中找到了满足；印度思想家是不会带着同情的态度看待这种趋向的。一些存在主义者在极度痛苦中看到的喜悦，他们对无政府状态的宿命的接受，对人类灾难和虚无的雄辩的预期，对病态与邪恶的过度关注，对普遍与绝对的价值的反对——所有这些都不能在古代印度哲学家的著作中找到支持，也不会在那些有宗教取向的现代存在主义哲学家中找到支持：如卡尔·雅斯贝尔斯(Karl Jaspers)和马赛尔(Gabriel Marcel)。宗教的问题跟人类的理智本性紧密相关，它是人类认识自己以及自己所处世界的独特方式。

印度思想认为人是无知(*avidyā*，无明)的牺牲品，无知产生了自私的欲望(肉欲，爱，*kāma*)。奥义书告诉我们生活在时间中，生活在"业"世界中的有限存在物的苦，受时间支配的感觉的苦。不幸的感觉是普遍的。但是这些感觉加强了另外一种生命的实在性，在那里我们从时间的统治下解放出来，从"业"的限制中解放出来。解放或解脱(*mokṣa*)的真实性激励了我们：我们有希望战胜时间。它一直是一种希望和信仰，直到对时间的超越发生为止。

传说或历史告诉我们，佛陀拥有他所想要的一切，包括物质和

文化两个方面;但他的心头仍然被无名的不满所萦绕。他在漫游城市后领会到,疾病与死亡被看作不可逃避的恶。他对人类受苦事实的发现将他引导到对痛苦产生原因的心理学分析。他开始尝试所有的方法,以求获得当前被接受的知识。他询问隐士,践履苦行,无食而行。折磨身体,把它搞得衰弱不堪,这似乎是愚蠢的。他并没有变得更高明。于是他便退回到孤独的沉思中来,尽力理个头绪出来。他进而宣布,所有的痛苦都来源于对事物无常本性的无知以及人自私的渴望。当我们是无知的牺牲品的时候,我们是将自我绝对化了,将自我与社会对立起来,忽视了我们的道德使命。无知不是某种外在于我们人的某种东西。人就活在无知当中,因为历史性的人就涉身其中。只要人生活在不悔改的生命中,生活在渴望与厌恶的生命中,受苦就是他的应分。空虚感压倒了探索精神,把世界看作无用的废物,把生命看作虚妄的表演。但是,通过对永恒的意识,通过解放自我与超越世俗经验的启迪,我们就可以将自己从苦难中解放出来。

《圣经·创世记》第二章的比喻表达了同样的一个意思。我们尝到了智慧之树的果子,结果却是人类的堕落。这种理智知识是人类意识上的一个向前的飞跃。说它是个堕落,是因为它在人类的生活上产生了一个裂缝或分裂,在事物的自然秩序上产生了一个缺口。动物并不会作出罪恶的行为,因为它压根就不知道善行与罪恶的分别。假使人是动物,人也是唯一一种知道自己是动物的动物。按照黑格尔的观点,自我意识的发展是不愉快意识的发展,因为所有分裂的意识都是不愉快的意识。当亚当跟夏娃吃了“善恶知识之树”上的果子之后,他们意识到了他们与现实之间的一种新的关系;那一刻他们的心头受到了恐惧的一击。他们的心头受到了恐惧的一击,是因为他们担忧他们也许没有能力履行那种意识所传达的责任感。身处诱惑与堕落中的亚当,并不是人类

历史开始时的个体，而是处在那个历史阶段中的人类。堕落是表达脱离堕落状态的需要的一种逻辑方法。退出与环境的一体状态并不是无意义的；因为它打开了我们对自我发展的无限展望，直到我们在更高的层次上重新获得与环境的和谐统一。俄耳普斯(Orphic)神话关于人类灵魂起源的部分也表达了类似的观点：它说人类的精神是从较高向较低阶段的堕落。

存在主义者坚信，人并不仅仅是生物的本能冲动，也不仅仅是具体化的社会功能。我们不能按照非存在的对象的模式来看待人。在涉及到存在事实时，总有一定程度的不可理解性。它们并不是完全可以思想的，它们抵触思想。这个意义上的存在是被体验的，而不是被解释的。人自身并不是科学知识的对象，它陷进了存在中，它参与了宇宙的创造意图。人本质上是自由的拥有者，而不是物理过程的一个产品或绝对的非实在表象。存在主义是对将个体的实在性还原为思想形式或普遍联系的趋势的一种反对。人自身有一种不可传达的独特性，人并不是由偶然形式予以区分的柏拉图式的共相。个体之间彼此区别并不仅在于他们的偶然特性，而且在于他们的本性，在于他们尽力要实现的形式或样式。

因为人是自我意识的，所以人在本质上是自由的。为了人类的自由，存在主义者甚至否定了先验的实在性。马克思说："人只有拥有自己对自己的存在的时候，他才是自由的。"哈特曼(Nicolai Hartmann)采用了先定(postulatory)无神论的理论：为了人类的独立存在，我们必须预先假定上帝的不存在。尼采的查拉图斯特拉宣称："若有诸神存在，那谁能承担说自己不是神呢？所以说，诸神不存在。"人类的两种特性用不同的方式表达出来：自我意识与道德自由。

头脑简单的人就将生命看作他们感受到的那个样子，不会为生命的限度所苦恼。但是，即使他们也无法始终免受命运的质问。

世上的事件本质上是不稳定的，也是短暂的；发生并消失，永不回头。我们什么也抓不住，什么也保持不了。生命的日子终究不可避免地要沉入死亡。对即将发生之事的恐惧，对未来发生罪恶事件的忧虑，使思考的人感到活着的无意义。在所有的宗教文献中，万事无常的感觉都是经常出现的主题。待那座被他放弃的城市刚一建好，阿克巴（Akbar）就在城门上刻了一句美妙的格言："耶稣曾经说道，愿天佑其名，'这个世界是座桥；可以过去，但别在上面盖房子。'"

对海德格尔（Heidegger）来说，所有的存在都染上了时间的印记，历史性的印记。什么东西都不能逃脱历史的命运。所有存在都为两种可怕的信念所威胁：对死亡与昙花一现的确信，和对死亡之可惧的确信。海德格尔说，人在生命就要离去的时刻能够意识到生命的强烈现实性。一幅描绘临死前的尼采孤独地用他深陷的双眼和擅长音乐的指尖来追随下沉的落日的素描，总结出了生命的意义。海德格尔问：除了时间的本体论本性以及随之而来的所有结果，时间能不能为我们的存在提供一个基础，为我们获得基本的灵魂安宁提供保证？在极度的恐惧中，在被扔进时空世界的破坏性经历中，人发现自身处在神秘虚无的昏暗基础上；这个神秘虚无并不仅仅是数学上的一个零，而是某种更有肯定性的东西。当人在所有的存在分量中体验到了这种"虚无"感，他就得体会一种深刻的不安与烦扰的感觉，一种"存在的根本性不安全"。这种虚无感与其说是形而上学概念，不如说是一种心理状态，一种激发恐惧感和开始宗教探索的内在状态。

恐 惧 感

除非人能够自由地不服从命令，否则他就没有机会自由地和

有意地去服从命令。人的创造性意志既是自私野心的源泉，也是无私的爱的源泉。尽管人的存在的真正法则是爱，是与所有生物的和谐相处；但是，当他在想象中把自己不看作整体中的一员，而是整个整体时，他就是在反抗这条法则。一种导向奴役的目中无人的自我膨胀，一种导向破坏自身的虚假自由压倒了他。同情感是直觉到的与生命的亲密感和统一感，这在早期的本能层次就可以发现；现在我们却与这种同情感分离了。对自由的误用从可能性成了现实。自由变成了任性，任性则产生了罪恶。道德自由的事实产生了罪恶，尽管罪恶并不是道德自由的必然结果。自由滥用的结果就是罪恶。为善就是在可以为所有恶的情形下，仍不为恶。罪恶是对成长的拒绝，是对进化的拒绝。罪恶是对宇宙命运的反抗。

耶稣叫我们从罪恶中解放出来，而没有叫我们从诱惑中解放出来。他知道诱惑会来，甚至我们当中最伟大的人也不能免于诱惑。我们必须面对它们，尽管我们无需特意去寻找它们。在尘世上，什么时候我们都不能说，我们能够免于诱惑。圣保罗说："让以为自己可以立得住的人注意，以免他会跌倒。"(《哥林多前书》，I. *Corinthians* X)诱惑正如我们呼吸的空气一样不可逃避；但是，诱惑之可以抵挡正如诱惑之可以奏效。当我们被诱惑时，我们无需假定我们已经失去这场战斗。只要生命尚存，我们就能坚持立场。试探和诱惑的结果并不是我们会跌倒，而是会站起来。

存在主义哲学家认祖归宗可到克尔凯郭尔。克尔凯郭尔认为，人并不是认知的对象，而是带着自我去认知的主体。人之所以存在，是因为他有自由。是自由帮助他重新完善了他的人格。只要他作为一个人，他就会既为善又作恶。若是他随波逐流，他就是在丧失自己的人性。跟屈从于自动力相比，作恶还算是好的，因为这毕竟表明我们是存在的。

根据克尔凯郭尔的说法，自由的事实产生出焦虑，产生出对我们可能滥用自由的担心。他说："焦虑是一种先于罪恶的心理状态。它距离罪恶如此之近，近得可怕；但它仍不是对罪恶的解释。"（《焦虑的概念》，*Der Begriff der Angst*，p. 89）焦虑是罪恶的先决条件，是对我们会犯罪的恐惧。焦虑是人类自由构成的基本成分。罪恶并不是一个心理问题，但恐惧或焦虑的神经官能症是一个心理问题。焦虑是一种弥补性品质，因为在激情或恐惧、或饥饿或宗教狂热的压力下，我们可能会作出最恐怖的事情出来。

克尔凯郭尔将自我定义为精神，"一种把自我与自我联系在一起的关系。"它并没有创造自身，而是为另一种力量所创造，因而是一种"派生的、构成的关系"，一种将自己与自己联系起来、并因此也将自己与造它的力量联系起来的关系。根据克尔凯郭尔的看法，在这种关系圈中，在人的本性中，有一种分离的关系，这种分离会导向绝望，导向几近死亡的病——基督将拉扎勒斯（Lazarus）从死亡中救活时所说的那种病（《圣经·约翰福音》，XI:4）。"这病不至于死，只是为了彰显天主的光荣，并为叫天主之子因此受到光荣。"这绝望是构成人的存在内在性质所必需的，也是他与永恒之间的关系所必需的。

当人审视自己时，他会被自己肉欲的紊乱、不可忍受的感觉错误、心的可怕歧途以及自然的恶劣本能吓呆的。他作为人的自尊被伤害了，他感到自己堕落了。他察觉到了罪恶，并将罪恶看作是不可理解的必然，一种比向善意志更加古老、更加深厚的东西。罪恶的发现是一种经验发现，而非一种神学教义。人们对那些控制他们的不可知的力量心怀恐惧。为了获得安全，他努力征服自然，征服人类。人是一个矛盾。他欲求一些看上去好像根本就无法相容的事物。他既是他同胞的对手，但同样也要寻求跟他们和谐共处。他热爱生命，有时却又为死而准备。在自我分析的时刻，他省

察他的过去，对自己没把握，推开这推开那，在精神上感到哀伤，病得不堪，直到死亡。不快乐本质上是一种分裂与瓦解的状态。人们备受怀疑的折磨，我是什么？从什么原因中派生出了我的存在？我会回到什么样的状态中呢？

正是人本性中的这种紧张使人变得如此有趣。没有这种紧张，人就不会意识到自己完全的虚无，自己被遗弃的状态，他的不足，他的依赖性，他的虚弱，以及他的空虚。他的苦恼与受难有一个辩证的必然。宗教的根源在于人心中有待解决的内在痛苦。他只有在这场斗争中取胜，他才能取得人性的尊严。我们都是处在通往未来之城的征途上的探寻者、朝圣者，因为尘世上不存在永恒之城。我们必须超越我们二元的、分裂的意识限度。在我们自己痛苦欲望的不可渗入的孤独中，我们是不会满意的。我们不能一直保持一种未完成的状态。甚至最低形式的生命也在努力调整适应。

人的祖先在宇宙进化的剧目中扮演了一个重要的角色，尽管它们自身既不理解这个剧目也不理解自己所扮演的角色。人也得扮演他的角色，但是他知道剧目的结构和意义。通过他的智力，他必须得理解宇宙计划，并用自己的意愿推进它。人类进步并不取决于物理或生物规律的缓慢活动。要是我们能从限制中解放出来，要是我们能从局部的生命中逃脱出来、进入生命的整体，我们的努力就可以加速人类的进步。奥义书的祈祷——“引导我从不实在到实在，从黑暗到光明，从死亡到永生。”（《广林奥义书》，Ⅰ.3.28）——假定了我们生活在一个恐惧、烦恼、被抛弃、死亡和虚无的世界，而我们寻求一个存在、无畏、自由、精神和永生的世界。我们寻求超越人类存在的有限性，以达到生命的永恒。

有时，我们被引诱后退，变得不思考不反思，堕落人生物存在

的简单性之中，淹没在基本动物的层次中。这将是对我们的整体性的有意牺牲，对达到完整性的努力的放弃。我们不能倒转进程的方向，也不能丢开我们的传统。拥有自我意识的人是不能变成本能的动物的。甚至即使他拒绝使用智性意识(intellectual consciousness)，他也回不到与环境的原始统一。记忆与期望会出面干预。约伯在睡眠中寻找他的庇护所，但并未成功。“我若想：我的床榻会宽慰我，我的卧铺会减轻我的痛苦；你就以噩梦扰乱我，以异像惊吓我。”(《圣经·约伯传》，Ⅶ：13—14)我们不能摆脱我们的理性，我们不能摆脱自我意识的压力。治疗我们不安的方法并不是回到无意识的发源地，而是要升入到创造性的意识中去。我们的目标是圣贤的开明，而不是新生孩童的稚嫩。

我们不能用药品、宗教的神话或政治的教条来治疗由智性、孤独、不安全和苦恼所造成的痛苦。这些逃离生活束缚的计谋可以帮助我们一些时日。要是我们吸食鸦片，我们就可以得到片刻的美妙与安静，而不是外面的喧闹，但这些都不会持久。不科学的教条，粗鲁的迷信，这些只会告诉我们关于人的心灵的东西，而不是关于实在的结构的东西，它们同样不能将人们从怀疑主义中解放出来。

若一个孤独的个人依附于一个外在于他自身的东西，他会得到安全，但代价却是作为一个个体的完整性。我们可以拒绝探究的自由，用一个终极信条绷带蒙住我们的双眼，不去进一步探索。这样的话，我们可以免于作决定，也不会为未来承当责任。但是最终我们仍会不安、不满，因为个体自我的出现是不能遏制的。幸福存在于自由当中，而自由则在于精神的伟大中。

有人声称，科学进步将摧毁跟异化的世界有关的孤独感，将结束人在决定自身命运方面的无能状态。

我们承认，我们能够参与自然现象的进程，并能在某种程度上

控制自然进程。但自然并不会完全驯服于人的意志。她盲目的任性，她的暴风雪和暴风雨，她的飓风和地震，将继续粉碎人类的工作，撞击人的梦想。人不能改变他生命或身体的限度。“你们这些蠢人啊，黑暗是为你们的灵魂所必需的。”在没有相应的宗教智慧增长的情形下，科学知识的增长只会增加我们对死亡的恐惧。我们的科学文化是史无前例的。我们已经支配了自然力，控制了海洋，征服了空气。我们提高了生产力，战胜了疾病，组织了商业，使人类成为环境的主人，但是，地球的主人好像还是没能生活在安全中。他不得不藏在地下，带着防毒面具。他备受战争威胁的折磨，生活在各种各样的不确定因素中。这种战争折磨、机器驱策的文明不会是人类奋斗的盖棺定论。除非我们是自我满足的低能者或瞎子白痴，我们将会知道，科学组织并不是人类精神的完成。在人类混乱无序最为惊人的领域，在人类关系的领域，科学所能做的事情也是寥寥无几。

社会进步

作为人类理性表现的恐惧是不能为外在环境中的任何变化所消解的。我们可以取消工业时代的恐怖，可以清理贫民窟，减少酗酒；但是人的精神仅仅用这些措施是不能安全地取得任何东西的。在最繁荣的环境下，我们的心依旧饱受无限的折磨，忍受着对至福的焦渴之苦。有一些痛苦可以用社会秩序的变化来克服；我们有义务实现某种社会革命，消除诸如饥饿、寒冷、文盲、疾病、失业等等社会弊端。但是，我们必须认识到，有一些罪恶是与人的精神状态紧密相关的，不会通过社会变化被消除。约翰逊博士(Dr. Johnson)在两个世纪以前写道：

人心所要承受的苦难中
只有多么小的一部分是由国王或法律所造成的
或是他们所能消除的呢?

虽然我们应该将人的精神从社会奴役与残忍的扭曲力量下解放出来,但是我们也得承认,心灵的奴役与情感的残忍只能用另外一种方式来消除。

智性意识造成了伤口,造成了堕落。充分、自由、创造性的意识必须医治伤口,保证拯救。如果我们一直停留在智性意识的水平,满足于自己和世界,那么我们只能算是生了一回。我们的生命就是肤浅的,无心的,也是无目标的。那些拥有复杂和热情的人格的人,在怀疑和精神危机的轮子上被击碎,然后又重新组合,重新鼓动起来,重新完整起来,这些人是获得了重生的人。

通过智性意识的作用,人得以区分主体与客体。人,作为自然的产物,服从于自然的必然性,为自然的规律所迫使,为自然的动力所驱动;但人仍然是一个非自然,一个立于自然之外的精神,立于他的"给定"自然之外的精神。他有能力自我超越,有能力使自己成为一个对象。人因而跟自然世界拥有亲和力,跟外在于自然的世界也拥有亲和力。例如,佛陀就区分了业与涅槃。业原则是统治对象世界、统治原因与结果的原则;涅槃则是超越了对象即超越了时空存在之中心的主体的原则。

在《存在与时间》(*Being and Time*)中,海德格尔作了一个存在与存在物(being and existence)的区分。关于人的重要事实不是他存在,而是他知道他存在,他有力量感知存在的意义。次人类实体诸如石头、植物、动物等等存在又逝去,却意识不到自己的存在。它们既不能怀疑也不能解释。人的存在包括了脱离存在物、进入存在真理的力量和决心。若人不能超越他的存在限度,他也

就等于被宣布了死亡与虚无。他得先体验空虚，体验虚无，体验中观佛教所说的空（sunya of the Madhyamaka）；这样做并不是为了体验这些东西本身，而是为了超越它们，以超越轮回的世界，达到存在的彼岸。对恐惧的体验就是对人们能否达到存在，是消灭虚无、超越虚无还是被虚无消灭的问题的体验。人的自我可以使人克服空虚，体验空虚，进而超越虚无。通过对存在物的失望，我们才对实在有了意识。人的不安与困惑由下面的事实引起：世界的事物缺少实在。我们必须超越世界的事物。“人到我这里来，若不恨自己的父亲、母亲、妻子、儿女、兄弟、姊妹，甚至自己的性命，不能作我的门徒。”（《圣经·路加福音》，XIV：26）脱离存在物，必定会带给个人一种磨难感，一种使人恼怒的幻灭感，一种觉得所有服从于变化与死亡规律的经验存在物都是极端虚无的感觉。只有通过孤独他才能接近实在。我们必须受得住耶稣用一句话所概括的那种可怕觉悟：“我的上帝，我的上帝，你为什么把我离弃？”当个体从经验世界退出，当他看透了中心，当客观世界消失，他就肯定了精神的实在性。精神并不是一个对象，也不是一个时间性的存在；精神尽管处在时间当中，但并不属于时间。他进而认识到，时间并不是一切，死亡也不是一切；避开时间进程是有可能的，可以跟佛陀或基督一样说：“我已征服世界。”信仰这样一个非对象世界是对死亡的战胜，是生命的更新。当精神得到肯定，恐惧也就取消了。存在主义哲学家强调这个精神生命的本质阶段，神秘主义者称其为“灵魂的黑暗之夜”。

如果苦恼是人类生活的永恒状态，那么我们就不能避免奉虚无主义为典范：否定世界有任何意义，并将其还原为空无、否定与死亡。实在的一个且唯一的意义就会是虚无。佛陀的教导经常被误解为虚无主义，实际上人们忘记了佛陀强调的是人有力量战胜空虚，达到涅槃。（参见拙著：《〈法句经〉导论》，*Introduction to*

Dhammapada, 1950)若存在物就是全部,若客观时间序列就是全部,若轮回就是全部,那么我们就无法逃避恐惧。如果我们想避免死亡的一般命运,我们就得借助一个永恒的希望:死亡并不是一切,吞噬一切的时间并不是一切。当印度思想家认为世界是摩耶,虽然存在却并不实在,认为我们可以逃离这个世界,可以避开时间进程时,他们是在肯定精神的实在性。他们认为精神并不是客观的,精神也不仅仅是存在。当我们尽力按照我们内心的欲望来修正这个世界时,我们肯定的是我们自己精神中心的存在;精神中心是超越时间世界的。有一种不同于存在的实在,一种不是对象的主体,一种超越时间的因素。信仰这样一种非对象的精神意味着对死亡的战胜,意味着生命的更新。人对自身有限性与短暂性的认识意味着对永恒性的意识。正是对无限的意识在我们心中产生了对有限的意识。在生命的不确定性中,我们感到一种遥远的确定性;正是通过这种确定性,不确定性才成为可能。存在本身包含了上帝以及人的尊严的可能性。若是没有存在本身,就不会有上帝,所有的东西都将是毁灭中的存在物。如果人的存在不是完全的空虚或纯粹的虚无,那么存在物中就有存在。通过痛苦地面对虚无的终极意义,我们能够获得存在的启示。

我们借以意识到我们存在、借以肯定事物存在和个体存在的行为,超越了概念与理念。对智性来说,它是一件神秘的事,但是我们对它有直觉。这种直觉的主体就是存在自身。这种存在并不是柏拉图主义的本质,或是苍白的抽象,而是实在的结构,存在的行为就处在这种实在的结构中。正是存在本身最充分地为存在物提供了整个动力。在感知存在的过程中,我们感知了神圣实在。被造领域并不是外在于存在的。我们在存在物的世界中遇到了存在,否则我们不能说事物存在、个体存在。存在物的秩序包含了一种绝对的、毋庸置疑的、完全免于虚无与死亡的存在。一个会死的

个体存在属于自然全体、宇宙整体以及我们身为其部分的时间秩序。带有存在物和虚无的存在包含了没有虚无的存在。这种绝对存在包含在我们对存在物的原始直觉当中。这个宇宙秩序——我作为其一部分的宇宙整体——是带着虚无的存在;我们都是它的一部分。既然宇宙秩序并不是因自身而存在,肯定还有另外一种存在;这种存在是超越的、自足的、自身未知的存在,它驱动着所有的存在物。有着没有任何虚无的存在,因自身而存在,超越时间秩序,超越自然整体的存在。存在物就在存在之中,轮回就在涅槃之中。永恒就在时间的中心。你就是那永恒。圣保罗问道:"你们难道不知道,你们是神的宫殿,神的灵住在你们里头吗?"(《哥林多前书》,Ⅰ *Corinthian* Ⅲ:18)当贵格派教徒告诉我们,圣光在人心中照耀,我们只须注意这光,就可以体验上帝在我们内心的生命与力量时,他们指的就是非自然因素或我们身上的精神。

道德挣扎

海德格尔从逻辑方面让我们从存在物中获得存在,克尔凯郭尔则是从道德方面来处理这个问题。根据《薄伽梵歌》(*Bhagavadgītā*)的看法,在人类灵魂的战场上,发起了所有斗争中最为惨烈的斗争,也就是善与恶之间的力量角逐。这场战争发生在自己与自己之间;是精神与肉欲之间孤注一掷的遭遇战,是基督教导和圣灵与亚当肉欲之间的一场斗争。当我们在忍受道德生活中的可怕斗争时,自我感到自己被分裂了,自己反对自己。除非我们把对善的追求与对善的反叛看作是同一个个体所为,否则这场战争就不可能发生。这种感受到的冲突只有通过超出不和的实在方是可能的。在我们所是与我们所愿望是之间,有一种对这种对立的意识隐含地是每一个造物的内在统一体的意识。我们渴望

给精神存在，使精神现实化，使整个自然和谐起来。人的完美，通过自由以达到完成的能力，都是在烦躁或焦虑的状态中取得的。这种感情表达了人对外在世界的屈从和对偶然性的屈从。按照克尔凯郭尔的看法，对作为焦虑根源的自由的误用的可能性表明了自我与自我之间的分离关系。只有通过统一融合，通过"将自我与它自己联系起来"，通过成为自我的愿望，焦虑的心情才能得到缓解。自我成为它自己实在存在的基础。这时我们才真正自由了。只有那些打破了自然世界的必然性的人，自由的创造性行为才是可能的。业律（必然律）统治着对象世界。人由于他的创造性行为，能够塑造封闭的自然圈，展现自然的可能性。人能够通过行使他的自由，在自然中接续创造性进程。人被赋予了自我意识，人是依照上帝形象来造的，故而人秉承的使命就是继续世界的创造。人自己将存在与价值吸纳到自我中来，因而人可以被拯救。

在对存在的探索中，人是孤独的。这种探索开始于人自身，神秘之路指向内心深处。探索开始于心灵的苦恼，苦恼在于他知道：一个人既不能逃避自己的命运，也不能避开死亡；同样不能逃避发现自己孤独地处在深不可测的宇宙中时所遭遇的困惑。

进化的整个计划暗示，人还可以有另外一种命运。恰恰是实在的压力激发了探索与不满。作为无明或无知的结果的不快乐，乃是为回复、为明（*vidyā*）或智慧准备的一种形而上学必然。超越的感觉给了我们飞翔的力量。本体论证明也许不能证明上帝的存在，但它却可以证明人类的困境以及人对绝对的需要。

由此，通过对人类存在的有限又偶然的特征的分析，通过逻辑与道德，我们了解了不是存在物的存在的实在性，不是对象的自我的实在性，以及不是现实的精神的实在性。存在、主体与精神都不是呈现给思想的对象。它是思想的基础与源泉。这种自我知识不是对现象的心理意识，也不是形象与记忆的集合。它不是对自我

(ego)的一种意识。它是存在的直觉、本体自我的知识和人类存在的活的深度。存在主义是人在一生朝圣路上的一个阶段。它必须超越自我,因为人类困境的分析揭示了上帝作为存在与完美的事实。

精神宗教

当理性思想应用于世界以及人类自我的经验材料上时,我们就会得到一个身为纯粹存在与自由活动的最高者的结论。但是,也可以反驳说,无论这个结论多么有根据,但它只是一个思想上的必然,是个假设而已。还存在着一个古老且广泛的传统:我们可以直接、当下地理解永恒存在。当奥义书说到"智"(*jñāna*)或灵知(gnosis)时,当佛陀谈到菩提(*bodhi*,大彻大悟)或彻悟(enlightenment)时,当耶稣谈到使我们自由的真理时,他们所指的就是对最高者的直接精神体验的方式;在这种直接的精神体验的方式中,真理与存在之间的鸿沟已不复存在了。他们的宗教建立在对神圣精神的见证上,建立在个人体验上,建立在如托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas)所定义的神秘主义,即体验的知识(*cognitio dei experimentalis*)上。从这些对精神体验的肯定中,我们可以发现,将逻辑理解的结论与整体洞察的把握结合起来是有可能的。

有不同类型的知识:感知的,概念的,与直觉的;它们适用于不同类型的对象。普罗提诺(Plotinus)告诉我们,感觉感知是低于我们的,逻辑推理是伴随我们的,而精神领悟是高于我们的。

最后一种知识我们可以称之为整体洞见,因为它所产生的并不是我们意识存在的一部分——感觉或理性——而是整体。它展现给我们的不是抽象,而是整体形式的实在。存在主义者怀疑本质相对于存在的优先性。尽管就宇宙的产生而言,可能性是先于

现实的，但是，在这个世界自身当中，思想在存在上、在存在中形成，并在存在的基础上进行抽象。就思想回归存在而言，思想达到了它的知识目的。思想在本质上是自我超越的。它涉及的并不是思想，而只是思想的象征。思想涉及的是本质，对它来说，存在是不可及的。存在物是存在的一种方式，尽管它不是存在的唯一方式。思想是对存在物经验的反思。思想仍是处在存在之内的。布拉德雷在他所作的关于"什么"(*what*)与"那个"(*that*)、逻辑范畴与实际存在的区分中对存在知识不足的情况作了强调。在整体洞察中，我们通过同一来取得知识。尽管逻辑知识是间接的和象征的，但它并不是假的。它的建构并不是一个想象的综合。它缺少全部的知识，是因为它给出的是存在的结构，而不是存在自身。在整体洞见中，我们就会跟实际的存在相接触。这种最高的知识超越了主体与对象之间的区分。逻辑知识之所以可能也是因为最高知识终究存在的缘故。最高知识只能当作基础来接受。存在即真理(*Sat* is *cit*)。

当我们凝视一件艺术品的时候，当我们欣赏音乐的时候，当我们在爱的成就中取得对另外一个人的理解的时候，我们使用的是理解的直接形式；这种形式比逻辑理解更为深刻。在这种类型的知识中，主体跟对象并不对立，而是亲密地结合在一起。通过将这种知识称作整体洞察，我们就可以说，这种知识并不与逻辑理性相悖，尽管洞见超越了理性。智性不能否定本能，正如直觉不能否认逻辑理性。智性准备是取得精神真理的一种工具，但是，精神真理的内在实现超越了所有的智性证明，因为它超越了可以想象到的一切中介而处在一种直接性当中。

最高者并不是一个对象，而是一个绝对的主体；我们不能通过感觉-感知或逻辑推理来理解它。康德在否定存在是谓语方面是对的。我们沉浸于存在当中。奥义书要求我们从智性意识发展到精神意识，要求我们实现意识的扩大，借此克服不安全、孤独以及

死亡等困难。它们号召我们要从分离与冲突走向自由与爱，从无知走向智慧。智慧只会光顾那些在心灵与智性上都很纯洁而免除了偏见的人。对原始精神无中介的理解是关于上帝的知识。通过意识的变化、新生的体验，就能够达到这种理解。它意味着一个照亮的心灵，一颗变化的心，一个改造过的意志。智慧构成了我们心智生活的各样因素，它修正了我们的存在，重建了我们与自然和社会的联系，并且使生活变得有意义。智慧是免于恐惧的自由，因为恐惧是个体本性与环境之间缺少一致的结果，是自我与非自我（与自我疏离且冷漠）碰撞的结果。与异化的斗争是痛苦的源泉。人是一种向无限努力、追求永恒的存在。但是，他存在的状况，有限与限制，暂时与有死等等，导致了他的受苦受难。当他取得了"完整性"，他就取得了生命的和谐，表达的形式就是喜悦。

通过智慧，我们达到了与精神的相似。圣托马斯·阿奎那评述道："通过这光，信众变得神样，即跟神相像；根据圣经所说：'他一显明了，我们必要相似他，因为我们要看见他实在怎样。'"（《约翰前书》，引自《神学大全》；I *John* III：2，*Summa Theologica* I q，12，a，5，C）

在所有的人、所有的时代、所有的教义中，都有一个对最高者直接理解把握的传统。① 见证者以令人难忘的一致态度描述了他

---

① "在不同的国家、不同的时代、甚至为不同教义信仰者（亚洲在这方面有其自己重要的贡献）所写就的（关于神秘生活）的记录中所发现的紧密一致只能做如下解释：神秘体验是人性中真实的一部分；像艺术一样，它可以通过集中注意力以及艰苦的努力来得以发展，它也预设了在任何时候、任何地方都能真诚地寻找到的到处一样的普遍形式。"［英格：《普罗提诺的哲学》（W. R. Inge：*The Philosophy of Plotinus*，1918，I p. 2.）］鲁道夫·奥托（Rudolf Otto）在其著作《神秘主义：东方与西方》（*Mysticism*；*East and west*）的导言中评论道："我们认为，在神秘主义中，存在着一个广泛而强烈的倾向在人的灵魂中起作用：这种冲动倾向完全不受气候、地域或种族的影响。在它们的相似性当中，各种人类体验与精神生活之间存在着令人震惊的内在联系。"（英文版，1932，p. xvi） —— 拉达克里希南注

们的体验。他们各自处在"远远隔离的山脉上,可他们的体验又是如此之接近"。他们用既真实又清晰的话语证明一个精神世界的存在;这个精神世界是活生生的,等着我们去深入其中。印度宗教将自己立在精神体验的基础上,立在神-人相遇的基础上;其他宗教的先知圣人也是如此。奥古斯丁(Augustine)写道:"我进入心灵后,我用我灵魂的眼睛——虽则还是很模糊的——瞻望着在我灵魂的眼睛之上的、在我思想之上的永定之光。"(《忏悔录》,*Confessions* Ⅶ:16)圣伯纳德(St. Bernard)写道,幸福而受保佑的是这样一些人:"在他的有生之年,一次或两次——或甚至只有一次——他有那么一刻将自己迷失在上帝中。"圣约翰谈到了对根本创造性结合的不可动摇的确信,单单这种自信就可以被称作灵魂的"精神联姻":

> 上帝在与灵魂的亲密融合中所传递给灵魂的东西是完全不可说的;它超出了所有可能言词的范围……在这种状态下,上帝与灵魂的结合正如窗户与光、煤与火的结合……在上帝的这种交流中,上帝将自己实质性地弥散在整个灵魂中;或者说,灵魂在上帝中得到了改造。在这个转化中,灵魂啜饮着上帝的实质和精神力量。

精神体验与依赖、崇拜、恐惧等宗教感情不同,它占据了我们整个人。它是一种狂喜的状态,或者说是我们存在的完全投入。当绝对实在的一闪打破了意识心灵的正常边界,这一闪也就给他清醒的时候留下了一个启发的痕迹。启发的兴奋不同于启蒙的平静光辉。对所有生命源泉的冥想洞见并不是一种指向主观性的逃避。人类个体能够一件接着一件地剥开意识的外在包裹,以投身于生命的核心,直到所有其他的都消失在无限的黑暗中,直到他独自处

在中心而独特的狂喜的白色光辉中。这就是人的完成。这是与上帝在一起。这是成为上帝的。当我们好像站在我们狭隘的自我之外并达到一个较高的存在与理解的状态时，在我们通过生命的短暂片段中，我们可以遇到一些超验喜悦的时刻。所有的宗教都在号召我们再现这些伟大的时刻，并使精神的体验成为我们生命的核心。

当幻象逝去，关于世界的习惯性意识就开始回来了。所谓的上帝存在的证据正是对精神的终极事实的精神直觉的批判性反思。这些直觉激发了反思的行为，而这些反思只承认以另外一种方式得到理解的东西。就它们指向那些被直觉到的事实来说，反思是纯粹的，也是真实的。存在着永恒的不平静，因为终极存在并不是一个对象。反思性解释不过是个近似而已。

这样的存在是无法标识的，我们的描述与翻译不过是对象的形式，而这些对象形式比存在的形式少，而且经常是不充分的。抽象理想与理智化并不能恰当地处理在崇拜中作为绝对呈现的存在。通过宗教沉思我们意识到神圣。它并不是一个简单的理解。它是自我的臣服，是对最高者的开放。

在一个分裂的世界中体验到一种纯粹、单一的意识，这产生了关于绝对的双重概念：一方面是超越了一切相对性的纯粹的超验存在，一方面是在世界中发生作用的自由活动的上帝。一些人强调超越的方面，强调存在的丰满、崇高的呈现，超越一切名与思而独立自存的最高的"他者"；另外一些人则强调内在的方面，强调生命的丰满，活的、有人格的、创造了世界、给了我们自由并希望我们参与到生命丰富性中去的爱之上帝。圣约翰说道：

> 上帝超越了所有的感觉意象，超越了所有的概念规定，将自己呈现为纯粹存在的绝对活动。我们关于上帝的概念仅仅

在微弱的意义上模仿了那个四处流溢的实在；这个概念只有在如下的判断中才有意义：存在就是存在，存在的绝对展现处在每个对象之外，却在自身中包含着一切对象的充足理由。正因为这个，我们可以正确地说，过分的自信虽然让我们看不见神圣的存在，却仍然是点燃所有其余东西的光：它照亮了一切（*ipsa caligo summa est mentis illuminatio*）。

我们现在已经有了关于超宇宙的超验和宇宙普遍性的两个方面：一个是神圣神秘，这是无法表达的、埃克哈特的神性；另一个是指向世界的神秘——埃克哈特的上帝。向世界与人展现自身的上帝并不是那个无法表达、无联系的神秘的绝对者。

人们想将神秘理性化、将无法用概念表达的神秘翻译成概念语言的努力，导致了不同的结果。我们可以用三位一体的观念来阐释最高存在的本质。第一格是梵，绝对；第二格是自在天；第三格就是世界精神了。这三者是一个最高者的不同方面。他们并不是不同的三者，而是有一个上帝处在他们当中（“你确是藏了自己的上帝。”《诗篇》，*Psalm* 103），并在不同的层面展现自身。在传达他们的体验时，那些亲见者使用的却是现世所通行的言语。

自由精神

被解放了的灵魂克服了时间的力量，克服了业的力量。圣人的智慧与孩子的单纯之间有些东西是共通的：恬静的信赖与纯洁的愉悦。孩童时代的幸福状态几乎就是人类心灵已失掉的天堂。自由精神就是来自未来的光线，吸引着我们这些仍处在黑暗中的人们。他们并没有将自己与世界分离开来，而是接受了完善这个社会的责任。世界上并不存在所谓的个人得救的事，因为个人得

救本身就预设了其他人的得救、普遍的得救和世界的转变。

除非其他所有人都已得救，任何一个人——不管他如何地彻悟，如何地圣洁——都不会真正得救。那些意识到自己真实存在的个体是一些完整的人，他们取得了人格上的完整。他们的理性变成了光，他们的心成了爱，他们的意志成了服务。他们的风范历经了锤炼，他们精神的专一性已经确定。自私的行为对他们来说是不可能的。无知与渴望对他们没有效果。他们对骄傲、妒忌、无情等品性没有感觉。他们与置身其中的世界不再相异。世界是热情好客的，而不再令人生厌。世界变得生机勃勃，震颤，并发出了它的祝贺。人类社会充满了永恒的优雅与庄严。这些自由精神伸出了他们的手，朝向了万物的温情。他们拥有这个世界最珍贵的品质：单纯的善意。除此之外，其他的智性馈赠就显得微不足道了。他们谦恭、耐心并坚忍。他们并不评判他人，因为他们并不假装理解他人。出于热烈无私的爱，他们能够抚慰他人受伤的心灵。对那些苦恼中的人来说，他们的出现就像发热时爱人伸过来的清凉、温柔的双手。被解放了的人正是创造性生活的艺术家。带着对永恒的意识，他们参与了世俗的工作。正如最高者拥有纯粹存在与自由活动两个方面一样，他们这些解放了的灵魂——他们是神圣生命的媒介（"借着这些恩许，能成为有分于天主性体的人。"《彼得后书》，Ⅱ. *Peter* Ⅰ：4）——也有两个方面：沉思与活动。

他们的生命是社会取向的。我们是一个整体的成员，是宇宙蛋（*brahmāṇḍa*）的部分；宇宙蛋是一，在取得最终目标之前，它一直处在变化之中。"没人为自己活，也没人为自己死。"（圣保罗）这种态度并不是一种带着恩赐或屈尊的同情去拯贱民于水火的高傲态度。但是，这是一种对世界团结（*loka-saṁgraha*）的信念，也是一种对高低贵贱紧密联系在一个精神当中的承认。替代性受苦，而非替代性惩罚，是精神生活的一个法则。自由精神向被奴役者

的水平俯身，以解放他们的心智。他们激发、回复、加强他们一代人的生命。

从我还是一个学生的时代起，我就经常听到对印度宗教的批评：这些宗教是否定世界的，信教人的态度也是一种教人从世界隐退的态度。尽管最高追求是精神的自由，是上帝的形象，但是，也要实现世界上经常出现的对光与自由精神的指导的需求。服务与牺牲的生活是精神体验自然且必然的表达，是精神体验之有效性的证明。佛陀在经历了多年的孤独沉思后，终于取得了彻悟。他生命的余年全都投入到紧张的社会与文化中去了。根据大乘佛教的说法，解放了的精神保持着对受苦受难的人类的怜悯与同情。就连那些活动范围主要局限于教授门生的人也参与了社会的领导(就他们着眼于重塑人类社会而言)。甘地(Gandhi)，一个以宗教人士而著名的人，并没有用努力逃避人类生活来塑造自己孤独的命运。他说："我渴求拯救的王国，那是精神的解放。对我来说，拯救之路是通过艰苦劳作，通过服务于我的国家与人类而实现的。我想与所有活的生物融为一体。想跟朋友和敌人都能和平共处。"他将思考社会改革与政治行动看作他的宗教义务。他并没有建立一种清规戒律，而是建立了一个革命政党。甘地使我们认识到了古代圣人的课业：信仰精神价值的人不能对那些处在人间地狱的人的悲惨状况无动于衷、袖手旁观、放任自流。积极服务是精神生活的一部分。

尽管关于上帝的统一知识是眼下人的最终目标，但是，仍可以说，某些形式的社会和文化生活在个人发展的道路上设置了比别的社会和文化生活更多的障碍。创造并保持某些给真正的人的生活发展最小可能障碍的社会组织形式是我们的义务。通过提高社会生活的条件，我们消除了一些无知与不负责任的强烈诱惑，并促进了个人的启蒙。每个人，不论其种族或社会出身，都潜在地是上

帝之子,是上帝按照自己的形象塑造的。人的人格是神圣的。人的人格有权利要求被当作目的自身来看待,因而人也就被赋予了生命、自由、安全的权利。成为自己的自由是人格的权利。权利包含了义务。我们的法律与政治制度必须帮助实现我们的权利,并接受我们的义务。从这些理想被否定或背叛的程度上来说,我们的文明已经失败了。我们必须根据自由、真理与正义的原则,为实现这些理想而努力。这并不是将宗教还原为一个升华了的社会工程。

所有的宗教(包括东方的和西方的)都有一个忽略政治的趋向。任何一个接触过《新约》的人都会发现,《新约》强调的重点是来世。耶稣教导的关于上帝之国、天国的正义、福国降临以及我们参与其中的条件的东西,并没有显露出任何对尘世生活结构的兴趣。使徒书信关心的是宣扬拯救,宣扬复活,宣扬神圣判决,宣扬万物超越其历史性存在而获得复归与完美。对国家、婚姻、家庭生活、主奴关系等的短小评论并不能抹去耶稣及其门徒宣教的本质的来世特征。在最近一个世纪,耶稣的宣教以另外一种方式被解读,这种解读方式表明了宣教内容与社会文化问题之间的亲密关系。

宗教并不是一种特殊的生活方式,而是所有生活的方式。耶稣说:“我就是道路、真理与生命。”宗教生活既不是清苦禁欲式的,也不是条条框框式的。它谴责纯粹的存在主义,也不坚持对法律法规的服从。“主的精神在哪里,哪里就有自由。”自由是免于禁忌与限制的自由。我们被号召来恨这个世界,并不是因为这个世界是一个仇恨的造物主所创造的。将世界看作一个不神圣的东西是一个思辨上的错误。上帝并不会嫉妒他自己的作品。若是我们拿开这个世界的神圣根源,那么这个世界就会变成虚无的深渊。印度思想家想要的是无留恋的行动。这样一个行动是一个不再是自

私的牺牲品、一个已经将自身与遍布万物的神圣中心融合在一起的人的行动。既然他在情感上已经不再卷入"行动的果实"，那么他也就能有效地行动了。真正的宗教有一个从世界退隐、又回归世界的因素在里面。它的目标是用精神的力量来控制生命。

我们的社会良心一直被一种形式化宗教给麻醉了，现在方才醒来。近代以来，承担起领导社会启蒙以及正义事业的人是无神论者，而不是宗教圣徒。但是，在宗教史上，宗教领导人的作用一直是非常重要的。尽管投身于沉思的生活，但他在社会结构中仍然像一个更新的酵母一样行动。甘地是这一伟大传统的最后一个例子，这个传统需要复兴。

完整的个人是少数受到恩典而走在自己时代前面的人。他们是未来人类种族[①]的先驱者；他们指给我们必须跟随的路，从堕落的本性升向升华的本性。但是，他们不能被看作绝对者的唯一而绝对的体现。在这个相对性的世界，没有任何一个东西能成为绝对者的完全体现。每一个有限的体现在其自身方面都是完美的，但它并不是那个处在万物之中又高出万物之外的绝对者。佛陀或耶稣的生活告诉我们，如何才能达到他们已经取得的那种与绝对者的融合，如何才能在这个被展现的存在的世界里和平生活。普照众人的光，带着伟大的光辉与强度，照到了那些解放了的精神里面。上帝的王国也是那些精神自由的人的王国，他们这些人克服了孤独与恐惧。每个人身上都有精神自由的可能性，都有彻悟的本质，即 bodhisattva(菩萨，精神开悟的人)。基督的圣子身份也是每一个人的圣子身份。宇宙进程的目标就是要取得普遍的复活，直到历史终结时所有人的救赎。

---

① 圣保罗说，基督要在众兄弟中作长子。《罗马书》，*Romans* Ⅷ:29.　——拉达克里希南注

宗教戒律的功能是促进人通向神圣境界的进程，发展更多的意识和理解的深度。它会在生命中产生出更好、更深、更持久的调节。所有的信念与实践、吟唱与祈祷、冥想与沉思，都是直接体验、心灵的内在构成、自由感与无畏感、力量感与安全感等发展的手段。宗教是个人组织他的内在存在、回应被他视为终极实在的东西的方式方法。它本质上是体验的强化，并因为强度而替换了琐碎。

宗教生活的三个阶段

每个个体都是共同体的一员，与共同体的其他成员共同工作；但他也是一个有着自己的感觉与感情、欲望与倾向、兴趣与理想的个体。在他的存在中，还有着孤独的一面；在那里，他珍爱着不可言说的思想、别人无法分享的梦想以及无法打破的缄默。在那里，隐藏着对命运的质问、对和平的向往、希望的呼声以及苦闷的呼喊。当印度思想家要求我们掌握自己的灵魂，成为出于自我之中的人（*ātmavantam*），不要在集体潮流中迷失自己，不要与那些灵魂已经空虚（*ātmahano janāh*）并被事物的令人可怕的无情弄得苍白无力的人同流合污的时候，他们是在要求我们向超验的呼唤敞开内在的存在。宗教并不是一个索取某些外在的、可触摸的好东西并进而占有它的运动。它是一种存在的形式，而不是去拥有某种生活模式。精神生活并不是一个要解决的问题，而是一个要体验的实在。它是一种彻悟的新生。

奥义书向我们说了宗教生活的三个阶段：聆听（*śravaṇa*）、反思（*manama*）与禅思（*nididhyāsana*）。我们会从一个阶段升到另外一个阶段。12世纪弗罗里斯的约亚琴（Joachim of Floris）把人的故事看作三段。第一个阶段是“父亲”，是“书信”，是“法律”，在

那里我们必须服从。第二个阶段是“儿子”，在这里我们有论证与批评。传统得到解释，权威得到说明。第三个阶段是精神的阶段，在那里，我们会有“祈祷与吟唱”，沉思与灵感（参见杰拉尔德·赫德的著作《永恒的福音》，Gerald Heard, *The Eternal Gospel* [1948], p.6）。通过这些阶段，传统成为一个活的、转化的体验。耶稣的生活，圣保罗的见证，耶稣三次变容的见证，伊齐基尔（Ezekiel）的见证，其他人的记录等等都有力地证明了宗教是体验这一事实。圣托马斯在他的著作《反异教大全》（*Summa Contra Gentiles*）的第四卷的开头谈及了人类关于神圣事物的三种知识。当理性依靠造物的力量上升到上帝高度的时候，“我们就得到了因理性之光得到的知识。”第二类知识是通过启示由上帝赐给我们的。第三类知识只会显现给那些“对上帝所启示的事物拥有完美直觉”的人类心灵。但丁将他们形象化：把第一种知识比作维吉尔，第二种知识比作比阿特丽斯，第三种知识比作圣伯纳德。

作为自我知识的宗教

尽管上帝无处不在，但他更容易在人的灵魂中找到。内在之光从不会变暗，它用理解照亮那些归向它的心灵。我们的自我是精神的神圣庙宇；若没有敬畏，我们就不能走进这个庙宇。

> 你在我身内，我驰骛于身外。我在身外找寻你；你和我在一起，我却不和你相偕。这些事物如不在你里面便不能存在，但它们抓住我使我远离你。你呼我唤我，你的声音振醒我的聋聩，你发光驱除我的幽暗，你散发着芬芳，我闻到了，我向你呼吸，我尝到你的滋味，我感到饥渴，你抚摩我，我怀着炽热的神火想望你的和平。（奥古斯丁：《忏悔录》，X：38）

你幽邃沉潜，在我心坎深处之外，你又高不可及，超越我心灵之巅。（奥古斯丁：《忏悔录》，Ⅲ：11）

乌拉霍内主教(Bishop Ullathorne)写道：

希望人们能够清楚地理解这一点：除非我们首先能够进入我们自身之内，否则我们就不能回到上帝那里去。上帝到处都在，但并不是对我们到处都在。宇宙中，上帝只在一点上跟我们交流，那就是我们自己灵魂的中心。他在那里等我们，遇见我们，并对我们讲话。因此为了找到他，我们就得进入我们内部。(《基督教美德基础》，*Groundwork of Christian Virtues*, p. 74)

当克尔凯郭尔说真理就是主观性的时候，他的意思是说，如果真理被客观化了，也就变成相对的了。他并没有说真理对个人来说是特定的与私有的。他说明，我们得渗入主体以取得普遍精神的体验。怀特海说："宗教是个人用以对付孤独的东西。"(《形成中的宗教》，*Religion in the Making*, 1926, p. 16)每个个体必须表达他自己对生命的意识，见证他与存在之源的联系，并且依据他的体验来解决内在生活的悲剧与冲突。"如果你从未孤独过，那么你也就不会信教。"(同上)人类在孤独中为神圣之焰准备人类之烛。这样说并不意味着上帝与人类之间可以轻易相比。只是意味着人类可以超越自我，可以跨过极限。为了在自我之内达到超越，一个人必须突破正常的自我。人身上的神圣启示有一个特征，就是常规自我的中止。若想让上帝的精神在我们身上表现，我们就得让我们熟悉的自我平静下来。在我们身上，神圣处在一个比我们自己还要深沉的位置。我们只有超越熟悉自我的界限，才能达到精神的

境界。若是我们并不机械化地理解“道成肉身”“上帝在肉身中显现自身”等教义，我们就可以理解，人在最高精神洞见的时刻，是可以接近神圣的最深处存在的。最高的人类生活，是在上帝中的生活。用埃克哈特的话说：“拥有完满神性的神永恒地栖息在他的影像中，即灵魂中。”

宗教给出了几个我们必须得服从的条件，要是我们想取得宗教启示的话。智性、感情与意志的戒律是取得精神感知的先决条件。宗教精神使用世界的灾难作为创造性工作的机会。世界是道德奋斗的领域。生活的目的并不是对世界的享乐，而是对灵魂的教育。

1946 年 1 月中旬出版了坎特伯雷大主教(Archbishop of Canterbury)任命的委员会的报告。该报告用以“调查现代福音布道的整个问题，并特别涉及到了精神方面的需要以及非信成员的普遍的智性观点；还报告了这些需要能够得到最有效的满足的组织与方法。”被冠以《英格兰的转变》(*The Conversion of England*)的名称的这份报告指出，宗教在这个国家的国民生活的影响是越来越小了，并号召对精神生活予以加强和复兴。它所主张的宗教是一种转变，是一场心灵与精神的革命，一种从自我中心向上帝中心的转变。它号召要对生命有一种新的认识与理解。报告主张精神生活相对于那些外在的宗教形式如服从权威、服从教义的优先性。宗教戒律在于转向内心，深化意识，并发展一种更有意义的生活态度，这种生活态度可以使我们从限制中解脱出来，避免精神变得冷硬。“除非你已转变，变得跟小孩子一样，否则你就决不能进入天堂的王国。”

宗教规定了不同的方法以达到这种内心的转变。瑜珈是印度宗教中使用的可以接近最高者的方法。瑜珈是道路，是实践，是从智识所导致的分裂中造成的个人变成整体的训练。思想集中

(*jñaña*,智),感情依恋(*bhakti*,宗教虔诚),伦理奉献(*karma*,因果报应),都是瑜珈的类型。在帕坦伽利的《瑜珈经》(Patañjali, *Yoga Sūtra*)中,我们可以得到一条被柏拉图称为"回忆"的进路;通过这种方式,我们可以稳步地从外部性中走出来,从为生命所控制的功能中走出来,进入我们本质的存在;本质存在并不是单个的自我,而是普遍的精神。在回忆的行为中,回忆的自我将它的基本存在与其他易于跟它相混的物质、生命、心理以及逻辑等表现区分开来。通过回忆,自我确信参与了终极存在、所有肯定性原则以及本体的神秘当中。我们拥有压倒外在表现的力量。我们可以甘愿失望,可以通过诉诸自杀来否定身体存在;我们可以超越所有的表现,在深处发现不同于经验表象的其他东西。甚至思考主体也只是涉及到一个对象,而精神则不是认识论的主体。精神是原初的存在。

当我们被锚定在我们存在基础的神秘中的时候,我们的活动所表达的就是"您的意志而不是我的意志"。当我们处在存在之中时,我们就超越了自由的道德世界。我们的行为自实在的心脏中流出,我们的欲望在爱中湮没。精神自由不同于道德自律,我们所得到的内在支点使我们成为生命的主人,因而宗教就是一种转向内在的自我实现的体验。

宗教与诸宗教

《英格兰的转变》这份报告对令人不快的分裂与特定教群之间缺乏应有的宽容表示遗憾。由于不同的基督教教派忽视了它们之间的伙伴关系,该报告号召他们在英格兰的转变的任务下继续合作。它要求我们采纳多元下的统一的原则。这一原则不仅是一个深刻的精神真理,而且是最为明显的常识。

如果我们严肃地对待这一原则，我们就不能停留在基督教的界限上。我们必须沿着这样一条小径前进：这条小径穿越了所有的历史差异，并最终为所有的人类所共同分享。对排他性主张的信仰与对宗教真理的独占一直以来都经常成为骄傲、狂热与冲突的根源。宗教宣扬的激烈与宗教执法的野蛮成为人类历史上不光彩的几页。世俗主义与异教以宗教的无用为名而走到了宗教的敌对方面。少一点传教士的狂热，多一点开明的怀疑主义，这对我们所有人都有好处。我们对其他宗教的态度应该用索福克勒斯(Sophocles)的剧作《安提戈涅》(Antigone)中安提戈涅所说的一句话来定义："我生来并不是为了分享人们的仇恨，而是为了分享人们的爱。"我们必须学习伟大的世界诸宗教的基本原则，将之作为提高国际理解的基本手段。另外，怀特海写道，"基督教与佛教在现代思想中作为决定性影响的衰落的事实可以部分地归于下列事实：它们每一个宗教都不适当地将自己与其他宗教隔离开来。它们依然保持着自我满足与不受影响的状态。"(引自英格：《神秘主义与宗教》，*Mysticism and Religion* 1947, p. 40)对其他现存宗教的研究可以帮助并提高我们对自己信仰的了解。如果我们采用一个更加广泛的历史视角，我们就能取得一个对精神真理更为全面的观点与理解。基督教思想家如圣托马斯·阿奎那就想在异教哲学家的著作中找到对基督教真理的证明。我们生活在这样一个世界，不管是东方还是西方，我们每个人都是整个文明的继承人。中国、日本、印度是我们的过去，也是以色列、希腊与罗马的过去。提高我们的好奇心与理解力，扩大我们共同生活的基础，这些既是我们的义务，也是我们的权利。没有任何一种生活方式是没有意思的，只要这种生活方式对过这种生活的人来说是自然的和满意的。我们可以通过我们对那些影响了人类大众的所有形式的思想与感情的理解与尊重来衡量真正的精神文化。我们必须理解那些

思想已经超出我们范畴的人们的体验。我们必须扩大我们的宗教视野，取得一种与我们的时代相称的世界智慧。

宗教地方主义阻碍了一个统一的世界文化的形成，而一个统一的世界文化是一个世界共同体的唯一的持久基础。“除非两个人取得一致，否则他们怎么会走在一起呢？”否认世界的精神统一而强调宗教多样性，在哲学上是不可证明的，在道德上是无法辩护的，在社会上是危险的。

对其他宗教的傲慢的嫌恶今天已经让位于彬彬有礼的不理解。现在该是让我们自己习惯于用新鲜的方式来思考、来感受的时候了。顽固的文化传统的相互渗透已经在我们眼前发生。如果我们稍微了解一下历史，我们就会知道，人类社会在本质上是不稳定的。它们一直处在活动中，一直在给新事物的诞生留下余地。人类一直都处在形成当中，从未定型。新的世界社会要求一个新的世界视野，这个世界视野必须建立在对别的文化传统的尊敬与理解的基础上。

这里所建议的程序给我们提供了一个跨宗教理解与合作的基础。它意味着放弃现状中的传教事业。当我们对其他民族的信仰一无所知的时候，“走遍了海洋与陆地，为使一个人成为皈依者”①这样的事就是不可能的。宗教教育的主要目的并不是要训练他人在我们的思考与生活方式下过活，也不是要用一个信仰方式替代原来的信仰方式，而是要发现他人所做的究竟是什么，并帮助他人做得更好。我们在需要谦卑与宽厚、悔改与皈依、心灵的变化与回

① 《马太福音》(XXXⅢ:15)。刘易斯(C. S. Lewis)写道：“我们这些天生的与教育出来的民主主义者应该都偏向于认为，所有的民族与个人在寻找上帝的征途中在同一个水平上开始，或者甚至可以说，所有的宗教都一样地正确。我们不得不马上承认，基督教从未对这样一个观点作半点让步！”《奇迹》(*Miracles*, 1947, p. 140)——拉达克里希南注

转方面是类似的。传教的动机源于那种认为自己的宗教要绝对地比其他宗教优越的自信，源于对其他宗教的最大蔑视。他们这种动机与那种要将自己的文化与文明强加给世界其地区的帝国主义国家的政治动机是何其相似！如果目前的传教行为要继续坚持下去，那么，它们就要成为造成世界精神恶化的主要因素。它们是那个“从来都不会不让自己被见证”的“他”(Him)的背叛者。圣贾斯廷(St. Justin)说：“上帝是言，全体人类都要分享的言，那些按照理性生活的人也都是基督徒，尽管他们经常被算作无神论者……苏格拉底与赫拉克利特，野蛮人，亚伯拉罕，以及许许多多的其他人，他们都是基督徒。”圣安布罗斯(St. Ambrose)对《哥林多前书》(第12章，第3节)的著名评论中说：“所有正确的话语，不管从前谁说过，都是来自圣灵的话语。”这一点跟古代印度在这个问题上的观点是一致的。“人们靠近我的时候，我也接纳他们，来自各个方向的人们都追随我的道路”，《薄伽梵歌》如是说。“如果任何特殊宗教的信仰者理解了朱奈德(Junayd，伊斯兰教苏菲派早期的一位大师)的话，‘水的颜色就是盛水的容器的颜色’，他也就不会去干涉别人的信仰，而是要从每一种形式、每一种信仰的角度去感知上帝”，伊本-阿拉比(ibn-ul-'Arabi，穆斯林神学家)①如是说。我们的目标并不是要别人改变信仰，造就新的皈依者，让基督徒变成佛教徒，或者让佛教徒变成基督徒；而是让他们佛教徒与基督徒都重新发现他们自己宗教的基本原则，并按照此原则来生活。

---

① 尼科尔森的《伊斯兰神秘主义研究》(R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, 1921, p. 159)。将此与阿塔尔的《鸟儿的语言》(Faridu'd Din Attar, *Mantiqu't Tayr*)比较：“既然旅行可以有不同的路，那么，就没有两只(心灵)鸟儿会飞一样的路。每一个都会在神秘知识的路上找到自己的路，一个靠米哈拉布(Mihrab)，另外一个则可以靠偶像。”也可参见 Ananda K. Coomaraswamy 的《识字怪物》(*The Bugbear of Literacy*, 1947, Ch. 3)。——拉达克里希南注

每一个宗教都在根据现代知识和批评来重新阐述它的信条。停滞老套的宗教与现代生活的心理不符。假如我们在宗教的名义下继续坚持教授那些现代科学知识已经证明为不正确的东西的话,将会有大批的成员拒绝接受这样一些失去生命力的教条。既然意识到了这些危险,宗教就会将重点放在那些基本原则与理想上面,而不是放在那些教条摘要上面。例如,基督教的道德真理与精神真理,对神圣存在的信仰,对体现在耶稣(众多兄弟中的长子)人格中的神圣者的道德与精神本性的信仰,对在与神圣者的交流中得到力量与指导的信仰,所有这些都被认为比那些对神奇的诞生、复活、升天以及在人类历史的终结处耶稣将审判全世界的信仰更为重要。由坎特伯雷和约克主教任命的《委员会关于基督教教义的报告》使英国牧师可以根据现代科学、历史以及文字方面的批评已经证实的结果来保持并教授基督教信仰。其他一些宗教也努力抛弃一些并非本质的东西,而回归基本的真理。宗教的原则是永恒不变的,但是它们的表达要求不断地发展。人类现存的信仰不仅背负着几个世纪的灵感,也同样背负着一个厚厚的由错误凝结成的外壳。宗教是"陶器中的财宝"(圣保罗)。这些陶器可以无数次地重塑,而财宝自身则可以在人类历史上的每个时代复兴、应用。宗教的深刻直觉要求用跟我们自己的体验、我们的困境直接相关的术语来表达。如果宗教想要重现它的力量,如果我们想要帮助那些正在摸索着自己的道路并热望信仰的人,重述宗教就是必要的。这是时代的必然。"我本来还有许多事要告诉你们,然而你们现在不能担负。当那一位真理之神来时,他要把你们引入一切真理。"(《约翰福音》,XVI,12f)每个宗教都在神圣的真理之神的启示下成长发展,以便能够通过现代心灵在道德与精神方面的考验。对我们的文明来说,成长的过程确保了宗教与文化力量在最高层次上的综合,并促使它们的追随者以一个伟大的伙伴关系的

成员身份进行合作。

诸宗教的世界伙伴关系

世界努力想达到的并不是诸宗教的融合，而是诸宗教之间的一种伙伴关系；这种伙伴关系是建立在人的宗教体验这一基本特征的实现的基础之上的。威廉·布莱克（William Blake）说道："所有的人都是相像的（尽管有无限的多样性），所以所有的宗教就像所有的相似物一样，拥有同一个根源。"不同的宗教可以保持自己的个性、独特的教义与虔诚，只要它们并不损害精神上伙伴关系的意义。要是我们让它直射我们的话，永恒之光会照瞎我们的眼睛。它分成许多颜色，这样我们的眼睛才能利用它。不同的宗教传统用不同的形象来包裹实在，它们的看法可以彼此相互包括、相互滋养，这样才能给人类一个多方面的完美。如印度教的精神光辉，犹太教的忠实服从，希腊异教的美的生命，佛教的高贵的慈悲，基督教神圣的爱的景象，以及伊斯兰教的对无上主上的服从精神。所有这些都代表了内在精神生活的不同方面，代表了不可言说的人类精神体验在理智层面上的投射。

如果宗教是对我们的真正本性存在于上帝之中的意识的话，那么它就会有利于形成一个以与永恒的交流为基础的所有人类的联合。它在所有普遍的需要中都能看到它自己切身感受到的需求。不同的宗教都有一个根源，就是人们期望进入一个看不见的世界，尽管表达的形式由于环境与思想氛围的差异而各不相同。宗教的统一性在于它们当中神圣且普遍的东西，而不是那些暂时的、地方性的东西。凡是有真理精神的地方就会有统一。跟其他情况一样，在宗教领域为多样性留下了足够的余地，但不需要争吵。宣称一个宗教传统承担着对真理的唯一见证，并由此揭示了

真的上帝的存在；这种看法跟相信一个活的上帝“以多个部分、多种方式”向人们讲话是不一致的。上帝在本质上是自我沟通的（《薄伽梵歌》Ⅳ，3），是一种慷慨的善（柏拉图，《蒂迈欧篇》（*Timaeus*））。世界上并没有一次将所有的东西都传达给圣人的信仰。启示是神-人之间的事，神并没有向一块石头或一棵树显示他的存在，而只是向人显示。上帝的启示跟人的心灵是合拍的。创造性精神一直想着将自己显示给那些探索的灵魂，只要他们的探索是真诚的，且努力是热切的。启示的权威并不是一贯正确的书或一贯正确的教会，而是内在之光的见证。所需要的并不是对外在权威的臣服，而是要服从于内在的启示。当然，内在的启示要由传统与逻辑来检验。若是我们深入思考，我们就会感受到构成世界上不同信仰所指示的各种各样上升途径之基础的精神期待与努力之间的统一。若是我们登上了精神完美的顶端，那些传统的规矩公式就会趋向消失。所有上升的路都会把我们带到山顶。到达山顶上的人见证的趋同性趋势与惊人的一致，是宗教真理最有力的证据。

宗教生活属于内在精神启示的领域；当这些外在化之后，宗教生活就失去了可信的特征。要说有“不同的宗教”，这可是一种颇具误导性的说法。我们有不同的宗教传统，这些宗教传统可以用来修正和丰富。传统本身并不创造真理，而是用语言与象征将真理包裹起来，以帮助那些自己并不能直接看到真理的人。传统将精神的神秘象征化，并激励我们从外在的意义走向意义所象征的东西；而这些外在的意义恰恰反映了我们的意识与社会环境的不完美状态。不能把传统的象征性质误当作实在。它们这些象征是些慰藉我们的二手概念，因为我们还没有直接的体验。我们这些不同的传统是一个序列的不同说法，是我们生活行动于其间的历史的、相对的世界的一部分。如果我们紧紧地依附在这个历史地

形成的形式上不放，那么这些形式就不能将我们从暂时与偶然的奴役下解救出来。它们将我们完全丢进了相对性当中。但这并不意味着宗教没有中心或绝对的东西。宗教不变的本质是人的意识的进化。传统帮助我们走近超越于所有传统之上的真理；这些传统是真理不完美、有缺陷的表达。如果我们只爱真理本身，而不爱我们自己的意见；如果我们只欲求那些上帝认为是真的、为上帝所接收的东西，那么，目前的势利与仇视都将消失得无影无踪。如果我们能够无保留地对我们时代的灵感敞开胸怀，我们就能够体验到让我们超越了历史公式的精神。阿拉伯哲学家阿威罗伊（Averroes）对哲学真理（*secundum rationam*；tattvam）与宗教观点（*secundum fidem*；matam）作了区分。尽管每一个宗教观点都可以声称拥有一部分真理，但任何一个单独的宗教都不曾拥有足可与哲学知识相匹敌的真理。"每一个教士在评价自己的信条时，就像小丑在评价他自己戴的系铃帽。"若是我们认识到真理被遮蔽了，并多样化地分布在各个宗教中，我们彼此之间的争吵就会停止了。如果我们想要消除目前的混乱、分离状态，我们就得采取威廉·劳（William Law）所说的一种普遍精神，一种在对上帝和所有善的爱中实现的圣徒的联合；这绝不来自任何特殊教派的所谓正统，而只能产生于一切世俗观点的彻底平息，产生于对上帝最纯洁的爱，产生于一种来自超越者的涂油礼——让心灵摆脱所有的自私，让它热爱真理和善，并怀着对每一个人的平等的热情去爱，而不管那个人是基督徒、犹太教徒还是异教徒。

威廉·劳还说：

宗派的主要害处在于：宗派认为自己是真理所必不可少的。但是，事实是，只有真理不属于任何宗派的时候，真理才能被发现；真理就像上帝的善一样自由而普遍；像世界的空气

与光一样，对所有的人与民族都是一样的。

《慈氏奥义书》写道：

一些人思考这个名，一些人思考那个名。究竟哪一个名是最好的呢？对超验、不死、未具体化的梵来说，所有这些都是极好的线索。这些名被思考，被赞美，最后被否定。通过它们，一个人升得越来越高；最后，所有的名都终结了，他也取得了人格的统一。

在我们生活的辛苦中，我们目睹了精神宗教的出现；它将是各个宗教的王冠，它将致力于在精神的生命中、在灵魂中的上帝的生命中将人性完美化。上帝是我们的老师，我们学着跟他一样思考。

避免教条

奥义书的思想、孔子的人道主义、佛陀的教导，都有一个特点：相对来说避免了教条；他们的追随者因此也相对地避免了蒙昧主义与诡辩。而这应归功于这个事实，即他们都更加强调精神的体验。那些体验最深的人并不言及体验，因为他们感到这种体验是无法表达的。当说出这些体验时，他们感到是在打碎、分裂甚至背叛体验本身。通过他们这种沉默的态度，我们知道，存在相对于作出主体、客体区分的知识来说，具有优先性。在最深的精神体验中，我们没了自我意识。当我们要描述体验的时候，我们就要借助于二次反思，将内在呈现变成思想的对象。我们注意到，真理超越了传统的形式。雷斯博克（Ruysbroeck）谈到了先知所知道的实在："我们对圣父、圣子与圣灵无法再说得更多了，对造物也是一

样。我们只能说到一个存在，它是诸神圣位格的实质。在我们被造之前，我们都是一，因为这是我们的超本质。在那里，神性是没有活动的简单本质。”反宗教改革时期，虔诚的天主教徒奥里尔(J. J. Olier)写道：“信仰的圣光是如此纯洁，以至于跟它相比，一些特定的光线不过是些杂质而已；甚至包括圣徒的理念、圣母玛利亚的理念、人性中的耶稣基督的景象等等，也阻碍了洞察纯洁上帝的视线。”当先知们想把他们的所见用更加详细的笔触写出来的时候，他们使用的是当时的文化环境所给予他们的工具。耶稣解释他的体验所用的概念是当时的犹太人思想。我们或许可以将世界即将毁灭的教义归因于当时犹太人的思想圈。只要我们还活在尘世上，我们就无法完全抖落掉历史的灰尘。

精神生活的神秘性

有时，我们将精神生活的神秘性外化。有些宗教相信精神生活的实在性，并借此来解释教条。宗教观点想要解决宇宙之谜的努力，并不如描述圣人体验来得多。概念是强烈的情感体验的词语化。这些概念源于真正的经验；它们的实现是历史的，而非实验的；是客观的，而非深奥内向的。基督诞生于精神的至深处。我们说他穿越生命，死在十字架上，后又复活。这些并不是发生在某个历史时刻的历史事件，而是精神生活的普遍过程；这个过程在人的灵魂中不停地完成。凡知道奎师纳神(Kṛṣṇa)故事的解释方式的人，都会倾向于将基督的故事看作是灵魂的取得：在充满内在光辉的启示状态下，灵魂取得神圣智慧的故事。天使报喜是美丽灵魂的体验，它与灵魂中基督的诞生及“内生圣物”均有关联。在神圣呼吸(亦即神圣本性)中诞生的人之灵魂，可说是奎师纳神之母。圣母玛利亚即居于最深神性中的灵魂。在人类灵魂中怀胎的，也

总是在圣灵中孕育的。

宗教所要求的是：为使神性在其身上显现，人必须变化自己的本性。它说的是，一个我们所知的那种人带着他的所有凡俗欲望而死去，同时另一个新的人诞生。这不仅是奥义书与佛教的，也是希腊诸神秘宗教、柏拉图主义、福音书、诺斯替教派等的教义。这是普罗提诺在说如下的话时所指的那种智慧："这教义并不十分新鲜，它虽不曾以明显的形式发展，但自远古以来，即常被提起。我们只想成为古圣贤的诠释者，只想通过柏拉图自己的证言来表明他们都拥有和我们相同的意见。"(《九章集》，*Enneads* Ⅴ，Ⅰ:8)这是奥古斯丁在下列名言中提到的那种宗教："古人中已有用基督教之名称呼者，自人类肇生，直至救世主以人形显现以前，这段期间，基督教绝非不存在，只是已经存在的宗教直至此时才称为基督教。"(《论真宗教》，*Librum de vera religione*，Ch. 10)这真理超越遥远的空间，穿过若干世纪的历史，以各种不同的文字向我们显现。那些忽略这永恒的智慧——这所有宗教背后的永恒宗教，这超越了时间的传统，这"非造的智慧，过去、未来都会跟现在一样一直存在"(圣奥古斯丁)——而死缠着外在形式不放、互相争吵不休的人，实该为我们今日所处文明的混乱状态负责。我们当前的义务是回归这根本的智慧，这个在历史进展过程中被独断宗派所歪曲、蒙蔽的根本智慧——宗教的核心。

在肉体与精神、体质与气质、才能与兴趣等的层面上，我们彼此的差异很大；但在最深的层面，亦即作为我们存在之真正基础的精神层面上，我们都是一样的。如果宗教要在解决人类事务中成为有效力量，如果它要成为新世界秩序的基础，那么，宗教就要变得更内在、更普遍——成为净化我们的内在存在从而也净化世界的火焰。对这样的宗教而言，历史所表现的精神真理，以及诸宗教为传播教义所使用的心理学术语，就不再是错误的暗礁。隔离人

与人的墙壁将会崩溃，我们将重新建起万物的再统一与整合，重新建起我们携手共创的全一性、普遍性教会。这时，在萧伯纳(Bernard Shaw)戏剧的最后一幕中，圣女贞德会大呼："啊！创造这美丽大地的神啊！什么时候，你准备好接受你的圣徒们呢?"这时，世上已没有肉体的缺陷与心灵的谬误，地上所住只有那从疾病、贫困中解放出来的人和从爱的桎梏中解放出来的人。人类已提升至完整无缺之境，进人不可见之神国，这时，他们会使在他们之中的神国显现于外，我们将停止独断地谈论神之本质，每个人都在他心的圣所中崇拜神，探求神，并拥有神。

我不曾仅为旅行而去旅行，但我旅行过好几次，曾在远离祖国的英国、法国、美国、俄国等地住过。近几年，我在英国生活了相当长的一段时期，英国人对正义的热爱、对教条主义的厌恶、对弱者的同情等品质，给我留下了很深的印象。在这几年中，万灵学院等于是我的第二故乡，它给我许多了解英国人智性生活的机会，知道英国人拥有谨慎与稳重、自信与冒险的美德。不论人们对苏联政府的特点作何感想，苏联的民众都是亲切而富有人情味的；他们的生活也与其他国家的国民一样，充满幽默、嫉妒、爱与恨。虽然我无法在这些异国生根，但我遇见了许多不同阶层的人，从他们身上学会感受人性。世界各民族间并无多大根本的差异，他们都富有深刻的人类感情，有对超越一切阶级利害之正义的渴求，和对流血与暴力的恐怖。他们都为教导人与自我、自然、同胞、永恒精神(可见的宇宙不过是永恒精神的表象而已)结合为一的宗教而工作，并支持完全意识的出现，将其看作是人类的尊严。我们的历史宗教除非转变为普遍的信仰，否则，大概只有销声匿迹了。对某些人而言，这种预测也许有点奇怪而并不受欢迎，但它的确拥有自己的真理与美，直到目前仍活在人们心中，而且很快将成为事实。人类的统一并非依存于过去的源泉，而是依存于未来的目标与方向，依存

于我们将成为什么以及我们想要去哪里。由于科技的进展，过去的文明与当前遍及地球表面的文明相比，在其范围与质量上，显然都是有限度的。据科学家的说法，大约十二亿年前，地球上已出现有机生命，但人类的出现，却只有五十万年。而人类的文明大概只有一万年。人类实在还很年幼，今后，在这地球上，仍有漫长的未来。他需要作更高级的整合，并产生出有世界心灵的男男女女。

上文勾勒出的永恒宗教，并非不理性的或不科学的，不是逃避主义的或非社会的。接受它可以解决许多重大问题，可以给那些怀有良好意愿的人们带来和平。

这是我经由多种道路之后才获得的个人哲学。在我遭遇最严重考验的时候，不论是染病或健康、胜利或败北，这都是一直为我服务的哲学。我们也许无法亲见这种信仰的普遍传播，但我们的职责正是努力朝这个目标去做。

萨瓦帕利·拉达克里希南

于印度驻苏联大使馆

1918年，正值第一次世界大战走入它最后的年头，我从布雷斯劳的圣灵高级中学毕业后进入了布雷斯劳大学，在我探寻之时，我没有想到，我的未来之路最终会进入哲学的领域。

我的父亲是一位自然科学研究者，从根本上他就厌恶所有书斋里的知识，尽管他本人对贺拉斯有着出众的理解。在我的童年时代，父亲就尝试了多种方法，以让我对自然科学感兴趣，但我不得不说的是，他最终为他的失败感到十分失望。实际上，从一开始事实就是明摆着的，我所喜欢的正是那些被他称为“喋喋不休的教授们”。虽然在其余生里父亲一直对我的选择感到不悦，但他还是让我自己去走我自己的路。

那时候，我的研究就好像长长的奥德赛史诗中最初的一些冒险。周围的世界仿佛都在诱惑着我，而我也去接触了它们中的许多；最后，我还是对哲学的兴趣占了上风，而不是对文学、历史或者艺术史与生俱来的兴趣。实际上，这并不是说我的兴趣发生了转移，即从对文学、历史或者艺术史的喜爱转向了对哲学的狂热，而是我越来越深地进入到哲学这样一门精深的学科中去。第一次世界大战和它的结局将德国带入一片混乱，在这种混乱中，想要把自己不假思索地融入传统已不再直接可行。这个时代的人所经历的困惑本身成为了哲学探寻的动力。

就哲学来讲，对我们年轻的一代而言，只打算接受和维持老一代人所完成的工作这种念头已经很明显地不再可行。在第一次世界大战令人恐怖的壕沟战和为了争夺阵地而进行的重炮战中，那时已经得到了真正全世界范围所认同的新康德主义者（尽管这并不是无可争议的），以及它以科学为根基的进步信念，就如自由主

义时代的自负文化意识一样完全被击溃了。在一个缺失方向的世界里，当时作为年轻一代的我们正在寻求一个新的方向。实际上，探求中的我们被局限于德国内部环境里，在这里，所有的苦难、寻求革新的狂热、贫穷、绝望和不灭的求生意志都在那个时代的青年一代中激烈地相互冲突着。在那个时代，不仅仅是在艺术中，在生活中表现主义同样成为统治的力量。虽然自然科学继续着它们的兴盛发展——尤其是爱因斯坦的相对论激起了许多的争论——但在这些仍然以世界观为其先决条件的研究和探索领域里，也即在著作和学问中，正越来越弥漫着一种灾难性的情绪，并导致了与旧传统的决裂。保罗·厄恩斯特所著的《德国唯心主义的溃败》(Paul Ernst, *The Collapse of German Idealism*)，一本为那个时代人经常引用的书，是新的"时代倾向"中的一面——学术的一面。在奥斯瓦尔德·斯宾格勒的著作《西方的没落》(Oswald Spengler, *The Decline of the West*)所取得的极大成功中，这种倾向中更有包容性的另一面得到了表现。这种由部分学识和大部分世界史的狂想所构成的传奇故事(如我所想它应该被这样称呼)，得到了"许多的赞赏和许多的谩骂"，但最终，就如它名副其实地置疑了现代的进步信念、自负的进步理想和所谓取得的成就一样，它正像是一个世界史的悲观主义情绪的碑铭。在这种情况下，这个时代一本完全属于二流的著作却真正带给了我革命性的影响，这并不令人吃惊：这就是特奥多·莱辛的《欧洲与亚洲》(Theodor Lessing, *Europe and Asia*)。这本著作，借东方智慧的视角，质疑了整个欧洲以成就为指向的思想。遗憾的是，在后来更加混乱的年代里，莱辛为德国民族主义者所暗杀。无论如何，在我的经历中这是第一次，那种经由了出生、家庭教育、学校教育，以及实际上，经由了我周围的整个世界而成熟起来的包含一切的视野被相对化了。对我而言，一种被称为思考的事情开始了。

许多重要的作家给了我一个可靠的思考导言。我记得在我高中的最后几年里，托马斯·曼的《一个非政治者的观察》(Thomas Man, *Observation of an Unpolitical Person*)给了我强烈的印象。就如在《克力奥·克洛格》(*Tonio Kröger*)里所表现的那样，他在艺术与生活之间富于幻想但又充满热情的对立也深深触动了我。我记得自己曾为赫尔曼·何赛(Hermann Hesse)早期小说里那种忧郁的调子所迷倒。另一方面，关于概念思维的技艺，我的第一向导来自于理查德·赫尼希斯瓦尔德(Richard Hönigswald)，他明晰的逻辑论证虽略有些单调却颇有风度地反击了心理主义而捍卫了新康德主义先验唯心的阵营。我非常如实地记下了他演讲的课程——"知识理论中的基本问题"，先是用速记的方式一个词一个词地记下来，之后再转写为普通书写形式。我把那两个记下了这个演讲课程的笔记本捐献给了赫尼希斯瓦尔德档案馆，这个档案馆是由汉斯·瓦格纳(Hans Wagner)所建立的。无论如何，这些演讲把我很好地引入了先验哲学。所以当1919年我来到马堡的时候，在先验哲学方面我已经有了令人满意的准备。

在马堡我很快就有了新的学术经历。与大城市里的大学有所不同，那个时代的"小型"大学仍然保持着真正的学术生活——如洪堡(Humboldt)所言的"思想的生活"；在哲学系里，每一个领域和每一个教授都有一个"圈子"，所以一个人很快就会被吸引到兴趣不一的多个方向里去。那个时候，步卡尔·巴尔特《致罗马信的评论》(Karl Barth, *Commentary on the Letter to the Romans*, 1919)的后尘，历史神学的批判刚刚在马堡兴起，这个批判最终演变成了所谓的辩证神学。在那个时代越来越多的青年中间，存在着对新康德主义学派"方法主义"的尖锐批评，与此相对的则是对胡塞尔现象学描述技艺的高声喝彩。但首先是"生命哲学"——其后站着在欧洲有重要意义的弗里德里希·尼采——主宰了我们整

个的生命情感。当然，与此有关的历史相对主义问题占据了许多年轻人的心智，它的讨论特别与威廉·狄尔泰和厄恩斯特·特罗尔希(Ernst Troeltsch)的著作相关联。

除了这些神学和哲学的发展之外，以诗人斯蒂芬·乔治(Stefan George)为核心的圈子也正是在那时开始向学术世界渗透它的影响，而弗里德里希·贡得尔夫(Friedrich Gundolf)极有感染力和吸引力的著作将一种交融着诗的、新的艺术感性带入了学术之中。全部地，来自于乔治圈子的作品——贡得尔夫和厄恩斯特·贝特兰(Ernst Bertram)论尼采的著作，沃尔特斯(Wolters)制作精巧的修辞学小册子，沙林(Salin)水晶一样精巧的著作，最后，艾里希·冯·卡勒(Erich von Kahler)对马克斯·韦伯(Max Weber)著名的演讲"作为职业的科学"所作的异常直率而雄辩的攻击——形成了一个独特而巨大的挑衅。这些都是对文化进行批判的有力呼声。并且我已经感觉到，在这种情况下，对比于从其他方面所来的同样腔调的主张——由于我是一个典型的经常感到不满意的新生，这些主张也从我这里获得了一种聆听——这里确实有些实在的东西。这些时常显得单调的雄辩之后似乎蕴涵着一种力量。一个诗人，比如乔治，能凭借诗文的魔力和人格的力量对人类产生一种如此有力的影响，这个事实对许多好思考者而言构成了一个颇费思量的问题，同时也是对我在哲学研究中所遭遇的那种概念游戏的一个永远不能完全忘记的矫正。

艺术的真理

一个不能为我随便忽略的事实是艺术经验与哲学有着关联。德国浪漫主义时期的哲学家们一直到唯心主义时代终结时都认为，艺术如果不是哲学高傲的对手的话，它就应是哲学的手段；他

们在这个真理中发现了自己无所不包的任务。实际上，后黑格尔时代的大学哲学因为没能意识到这个真理而付出了不孕的代价。对新康德主义来说同样如此，它也同样适用于实证主义和直到现在的新实证主义。至今我仍然认为，重提艺术与哲学相关联这个真理是我们的历史遗产所赋予我们的任务。

但是，面对历史相对主义已经附加于哲学的概念真理主张的这种怀疑，求助于艺术的真理一定不是一件容易的事情。艺术经验构成的那种明证一方面过于强烈了，但同时又不够有力。可能没有人敢于将他们对科学进步的信条延伸到艺术的高度，而认为莎士比亚高于索福克勒斯，或者米开朗琪罗超越了菲亚迪斯：在这个意义上，艺术经验的明证过于强烈了。另一方面，艺术作品限制了自身所包含的真理而妨碍它获得概念上的精确性：在这个意义上，艺术经验的明证又过于弱了。无论如何，直到我在马堡的时候，文化教育的形式——审美意识的形式和历史意识的形式——已经蜕变为"世界观"的研究。当然，这并不意味着艺术或者与思想传统的遭遇已经失去了魅力。相反，艺术的主张——那些伟大哲学家的主张——此时提出的对真理的申求远胜于过去一切时代，虽含糊却势不可挡：没有什么康德式的"问题的历史"能够消解它，也没有什么严格的科学精确性和有序进展的规则能够约束它。

而受到刚在德国流行的克尔凯郭尔的影响，这种对真理的申求在那个时候自称是"存在主义的"。存在主义者这样来看待真理：用以证明真理的不是普遍接受的命题或知识，而是个人亲身经验的切近性和其自身存在的不可替代性。陀思妥耶夫斯基似乎已知道这一切，他的红皮小说风靡一时，成为案头必备书籍。凡·高的信和克尔凯郭尔为反对黑格尔所写的《非此即彼》(*Either-Or*)吸引着我们。自然，在我们的存在主义战斗的所有勇敢和冒险背后——这对我们文化中的浪漫传统仍然是一个难以明察的威

胁——站着弗里德里希·尼采的高大形象，以及他对一切事情的狂热批判，包括自我意识的全部幻象。我们想知道：哪里有一位思想家能具备足够的哲学威力来一次尼采式的伟大开创呢？

那个时候激起的新情感也正在导致马堡学派的新基础的破裂①。马堡学派杰出的方法论学者保罗·纳托普(Paul Natorp)在晚年怀着诗人一样的热情试图揭示原始图腾中神秘的不可言说性，这为后世留下了持久的印象。纳托普不仅召出了柏拉图和陀斯妥耶夫斯基，还有贝多芬和泰戈尔(Rabindranath Tagore)，以及从普罗提诺和麦斯特·埃克哈特到贵格教的神秘主义传统。马克斯·舍勒(Max Scheler)的灵性也给人同样深刻的印象；他是马堡大学的客座讲师，展现出了敏锐的现象学天分，正是这种天分把他带入了那些新的、前途未卜的探索领域。此外还有尼古拉·哈特曼(Nicolai Hartmann)，一位令人难忘而不屈不挠的思想者和教师，他以一种冷静的敏锐寻求通过批判性论辩抛弃他过去的唯心主义。当我写下关于柏拉图的论文并于 1922 年就过于年轻地获得博士学位时，我正主要处在尼古拉·哈特曼的影响下，那时他已经开始反对纳托普的体系化的、唯心主义的风格。

我们也处在对一种新哲学方向的期望中，这特别是与一个隐晦、充满魔力的词联系在一起的——“现象学”。但是，如果连胡塞尔本人——尽管以他的分析天才和永不疲倦的描述耐心不断地寻求终极的证据——都不曾在新康德主义的先验唯心主义之外指望更好的哲学支持，我们的思想又将从何处获得援助呢？海德格尔带来了它。一些追随者将他们对马克思的阐释建立在对海德格尔

---

① 作为新康德主义哲学的四个著名学派之一，使马堡学派享有盛名的是赫尔曼·科亨(1842—1918)，保罗·纳托普(1854—1924)，尼古拉·哈特曼(1882—1950)和厄恩斯特·卡西尔(1874—1945)。

的理解之上，另一些人则从海德格尔那里出发去解释弗洛伊德，而最终，我们所有人都从海德格尔出发理解了尼采是怎么回事。我本人则突然从海德格尔那里认识到，只有我们一朝抛弃了哲学的fundamentum inconcussum——以此为基础，黑格尔撰写了他的哲学史，新康德主义者则撰写了问题的历史——也即，只有抛弃了"自我意识"之后，我们才能重新过希腊人的哲学生活。

海德格尔和希腊人

正是基于此点我隐约感觉到了我所想要的——很明显它与一个新的、包罗万象的唯心体系没有关系。因为我从来没有忘记克尔凯郭尔对黑格尔的批判。在我早期为纪念纳托普诞辰七十周年的论文集而写的论文"关于哲学中的体系观"中，我就尝试着反驳这样的新观念，这种观念认为哲学能够被还原为人类存在的基本经验，能在超出所有历史主义的某处得以解释。虽然这是我一篇不够成熟的文章，但从中已经可以看出我新近涉足于海德格尔并且他给我带来了启发。因为这篇论文发表于1924年，有时它会被解释为我反对先验唯心主义而转向海德格尔的一个预兆——我认为这样的解释是完全错误的。事实上，若非万事皆已到位而准备好了接受，即使1923年夏天的三个月里我在弗莱堡同海德格尔一起的研究经历本身也很难对我产生这种"启发"。确实，正是海德格尔才使得我可能与我另外两位马堡老师的工作保持必需的距离：即纳托普所构建的包容体系和哈特曼范畴研究的素朴客观主义。在这一点上，那篇论文有些失之于鲁莽。随着我知道得越来越多，我开始保持沉默。事实上，在1928年我取得大学任教资格时，除了我的任教资格论文之外，我还在哲学出版物上发表过的就只有一篇同样鲁莽的文章，那是1923年写的论哈特曼的《知识的

形而上学》(*Metaphysics of Knowledge*),发表于《逻各斯》(*Logos*)。不过我同时还在研究古典语文学,之后,我改写了我在保罗·弗里德伦德(Paul Friedländer)语文学研讨会上所写的资格论文"从发展史的立场看亚里士多德的告诫和亚里士多德伦理学";理查德·海恩兹(Richard Heinze)将这篇论文收入到《赫尔墨斯》(*Hermes*)发表,它是对威尔纳·耶格(Werner Jaeger)的批判。这篇论文的成功为我赢得了语文学圈子里的认可——虽然我声称自己是海德格尔的学生。

究竟是什么将我和其他人吸引到海德格尔的身边呢?那个时候我当然说不出来。今天我可以作如下的解释:在海德格尔那里,哲学传统里思想的发展获得了勃勃生机,因为它被理解为对现实问题的回答。当我们从历史的角度揭示了这些哲学问题产生的动力时,我们也赋予了这些问题以某种不可避免性。被理解了的问题不可以就简单地视作是我们的知识了。它们成了我们自己的问题。

实际上,在这些问题中认识到自身问题,这也是新康德主义哲学"问题历史"的要求。但他们要在新的体系化语境中重新引入这些超时间的、"永恒"的问题,却显得并不恰当,而这些"同样的"问题实际是从新康德主义哲学和德国唯心主义哲学的建筑材料中幼稚地偷来的。我认为,对于这种假想的超时间性,历史相对主义怀疑论者的异议是有说服力的,也是不能简单否认的。只有我们领会到海德格尔如何将历史性思考引入到发现我们自身的问题时,传统中古老的问题才变得易于理解,变得如此充满生命力,以致成为了我们自身的问题。我这里所描述的,今天我将其称为解释学中的基础经验。

首先,正是海德格尔对希腊强烈的召唤像富有魔力的咒语一样影响了我们。在那个时候,我们极少意识到:这样一个咒语与其

说例证了他自己的质疑想要达到的目的，倒不如说是一个反例。不过，海德格尔对希腊形而上学的摧毁不仅仅关涉到现代以意识为基础的唯心主义，同时也关涉到它在希腊形而上学中的源头。海德格尔的“摧毁”①和激进的批判质疑了哲学的科学特征，也质疑了神学的基督教特征。这与了无生气地游荡在疏离的康德和黑格尔语言中、无休止地要么企图完善先验唯心主义要么就压制它的学院哲学形成了一个多么大的对比啊！一下子，对每一个发现玩弄学院哲学体系的游戏已然过时的人来说，柏拉图和亚里士多德像武装起来的同盟者和伙伴一样出现了——甚至是在问题、范畴和价值的开放体系的形式中；在此基础上现象学的本质研究、问题史或者范畴的分析都理解了它们自身。从希腊那里我们可以领会到，哲学思考不必为了可靠起见而采纳那样一个体系性的指导思想，即认为必须有一个最高原则来作哲学的终极基础；相反，它的指导思想总是这样的：它必须根植于一种原初的世界经验，而这是借助我们生活于其中的语言的概念和直观的力量来获得的。似乎对我而言，柏拉图对话的秘密正在于此。

那个时候在德国的柏拉图专家中，首屈一指的就是朱利乌斯·斯坦彻尔，他在著作中指出的方向正与我的相像。唯心主义和它的批评者都发现自己陷入了自我意识的困境；注意到这一困境的斯坦彻尔在希腊哲学中观察到了“主观性的抑制”。同样，甚至在海德格尔成为我的老师之前，我就已经将此作为希腊人的优越之处，然而这是让人困惑的一种优越：他们以一种无限的纯真忘我地投入了思考的激情。

① 正像伽达默尔教授在他的论文“摧毁与解构”(“Destruktion and Dekonstruktion”)中强调的，Destruktion在海德格尔那里主要不是指摧毁，而是指推敲一个词或一个概念以恢复其原始含义，或者像这里所说的，是“与(目前)哲学术语中的概念之间的一种批判关系”。——原译者注

很早以前我基于同样的原因对黑格尔产生了兴趣,当然是在我那时对他的理解限度之内,而且也正是因为我理解他只到那个程度。首先,对我来说,他的《逻辑学》具有希腊的一些纯真,而那本天才的、但不幸编得很糟糕的《哲学史讲演录》则沟通了对柏拉图和亚里士多德思想的一种非历史主义的、但真正思辨的理解。

我从海德格尔那里所学到的

然而,对我来说最重要的是我从海德格尔那里所学到的。首先,那是1923年,当时海德格尔仍然在弗莱堡,我参加了关于《尼各马可伦理学》第六卷的第一次研讨会。那时,phronesis,实践理性的美德,allo eidos gnōseōsr,认识的另一种形式,对我来说真是充满魔力的词语。的确,当海德格尔有一天分析到 Techne(技艺)和 Phronesis(实践智慧)的划分,随即又在提到 phroneseōs de ouk esti lēthē (在实践理性中没有遗忘)这个句子时解释说"那就是良知"时,我当即就激动了。但这一点不自觉的教学法意义上的夸张集中在了一个决定性的点上,海德格尔由此为自己在《存在与时间》中以新的方式提出存在的问题作好了准备。

对我来说决没有意识到的是海德格尔的评论可以用另一种完全不同的方式来理解,即作为对希腊的隐秘批判。那样这句话就意味着,只有在其知识的确定性没有受到遗忘的威胁时,希腊思想才能思考非原始的东西——良知这种显然为人类独有的现象。对我来说,无论如何,海德格尔富于激情的评论刺激我将陌生的问题变成了我自己的,并使我意识到了概念的预见性。

我从海德格尔的教导中所认识到的第二个要点是他(在某些私下的际遇中)从亚里士多德的文本向我揭示的,即,亚里士多德所谓的"实在论"是如何地站不住脚,亚里士多德的基础就是柏拉

图师承苏格拉底而预备下来的那个逻各斯。数年以后——接着在我一个研讨会上所发表的一篇论文的话题——海德格尔与我们讨论了这样一个事实：柏拉图与亚里士多德之间在逻各斯并因而在辩证哲学中新的共同基础不仅支持了亚里士多德的范畴学说，也有助于区分动力(dynamis)与活力(energia)。

上面所描述的实际上是我首次涉猎解释学的普遍性。但当时我并没有意识到这一点。逐渐地我才理解，那个由海德格尔深刻地印在我们脑海中的亚里士多德——那个其概念的精确性最大限度地充满了直观和经验的亚里士多德——自身却没有表达任何新的思想。海德格尔是如此地遵循柏拉图在《智者篇》中所提出的原则，即一个人应该使得对话的对手更强大，以至于他几乎就像一个再世的亚里士多德，一个通过直观的强力和原创概念的胆略向所有人施加咒语的亚里士多德。然而，海德格尔的阐释强加给我们的这种认同感给了我个人一种强有力的挑战。我敏锐地意识到，直到那时为止，我的许多研究——横跨了文学、艺术史甚至我的博士论文所涉及的古代哲学——都无法帮我应对这个挑战。于是我在保罗·弗雷德兰德的指导下开始了新一轮的、系统的古典语文学学习。在这个学习计划中，除了那些希腊哲学家，品达(Pindar)的光辉形象(荷尔德林的最新编辑让他获得了一种新的理解)最吸引我；更别提古代修辞学了——我那时开始理解它对哲学的补充作用，此后在我的哲学解释学发展过程中它一直伴随着我。全面地来衡量，我强烈地感到从这些研究中受惠很多，因为它们使得我个人更难接受海德格尔曾要求我们作出的对亚里士多德的强烈认同。或多或少这成了我研究的主调：在逐渐意识到希腊人的差异的同时也忠于他们，在他们的差异中发现那些可能一直被湮没但也可能至今还在起作用而未被把握的真理。然而，在海德格尔对希腊人的阐释中，特别是在《存在与时间》(1927)之后著作的语境

中，有一个问题一直困扰着我。按照海德格尔当时的目的，将“此在”(Dasein) 的存在概念与“现成在手状态”(Vorhandenheit)作对比，将后者作为前者的反概念和极端衍生，而不把希腊人对存在的理解与“自然科学中的对象概念”区别开来，这一定是可以的。但对我来说，这强烈地刺激了我去检验海德格尔这个论点的真实性，我甚至因此有一段时间沉迷于研究亚里士多德的自然概念和现代科学的崛起，尤其是伽利略。

当然，被我视为起点的解释学境况产生于唯心主义和浪漫主义的统一性企图的破碎。声称甚至能将现代的经验科学整合进哲学科学的统一体——这个主张在《思辨物理学》(一本用了这个名字的杂志!)这一概念中找到了它的表达——这完全是不可能实现的。任何一种新的寻求综合的努力显然都不能重复那个早期的、已然失败了的尝试。不过，为了更清楚地理解这种不可能性，现代的科学概念本身就必须呈现一种更加轮廓分明的形象，而奠基于目的概念上的希腊的“科学”概念——德国唯心主义者曾试图复兴的概念——也需如此。不言而喻，康德的《判断力批判》，尤其是其目的论批判，正因为与这个问题联系在一起而变得意义重大：我的一些学生已经着手进一步展开它。

希腊科学的历史明显不同于现代科学的历史。柏拉图已经成功地将启蒙的道路，也即对世界进行自由研究和理性解释的道路与希腊传统的宗教观和生活观相结合。是柏拉图和亚里士多德，而非德谟克里特，左右着古代晚期的科学史，而这决不意味着科学的衰落史。在希腊化时代，部门科学不必提防哲学和它的偏见，毋宁说正是通过希腊哲学获得了解放，正如我在题为“物质存在吗?”的论文里所指出的一样，正是通过《蒂迈欧篇》和亚里士多德的自然哲学获得了解放。事实上，即使是伽利略—牛顿的物理学也仍然以希腊哲学为条件。我的“古代原子理论”(1935)是我那个时期

发表的关于这类研究的唯一一篇论文。它应该有助于纠正现代科学所持有的对伟大的德谟克里特的幼稚偏好。我要补充一点的是，这丝毫没有减损德谟克里特的伟大。

当然柏拉图仍然是我研究的中心。在我的教授资格论题基础上写出的《柏拉图的辩证伦理学》(*Plato's Dialetical Ethics*)是我关于柏拉图的第一本著作，但实际上它是关于亚里士多德的著作，因为我的出发点是亚里士多德在《尼各马可伦理学》中关于快乐的两种论述。但是，如果采用发生学的方法这个问题将是难以解决的，所以我认为应该采用现象学的方式来研究这个问题。即使我不能历史—发生学地解释这种关联，如果可能的话我也要证明它无论如何是可以得到辩护的。但如果不将这两种论述与柏拉图的《菲利蒲斯篇》相联系，这项工作就难以完成；就是出于这种目的我对这篇对话进行了现象学的解释。在那个时候，我还不能领会到《菲利蒲斯篇》对柏拉图的数论以及——更普泛点——对理念和"实在"关系问题的普遍意义。毋宁说，我脑子里的两件事情都与方法相关：首先，从对话的现象学去理解柏拉图辩证法的功用，其次，从对生活中发现的真实现象的现象学分析出发，去解释关于快乐及其表现形式的教义。我从胡塞尔(1923年，弗伦堡)和海德格尔那里学习到的现象学描述的方法让我能对古代文本有一个"面向事物自身"的解释。那取得了一些相对的胜利，并得到了某些认同——当然不是从专业史学家那里，因为他们总是生活在一种错觉中，认为对简单现存之事的理解是无关轻重的。他们认为，应该探索的是隐藏在这些现象后的东西。所以1932年汉斯·莱塞岗(Hans Leisegang)在回顾当前的柏拉图研究时，在轻蔑地引用过我导言里的一句话以后就把我的著作扔到了一边，那句话是："它同历史性批评的关联就已经是积极的了，如果这样的批评——认为从我们的解释中不会产生什么进步——发现我们(对文本所言)

的解释是自明的。"而事实上，我在古典语文学方面有很好的基础。在20世纪20年代中期我已经从事严格的研究以成为古典语文学家，在1927年我就通过了这门课程的国家考试。之后不久我取得了哲学任教资格（1928—1929）。这里的分歧在于方法论立场上的对立，我后来通过我的解释学分析解释过这种对立——但对于那些不准备反思而只在某种新事物被创造（即使它如它所取代的老事物一样不可理解）出来后才能把某人的研究视为"积极"的人，我的做法显然是不成功的。

纳粹统治下的柏拉图

然而，这是一个成功的开始。作为一个哲学教师我每个学期都可以学习到新的东西。在那些日子里，甚至在作为一个只能得到基本供应的学者或任命授权的教师所处的贫苦条件下，我的教学也能完全与我的研究计划相吻合。我更深地进入了柏拉图的思想。在数学和数论领域同雅各布·克莱因（Jakob Klein）的合作研究让我获益颇多。克莱因的经典论作《希腊之备和代数的崛起》（*Greek Logistics and the Rise of Algebra*）就在那时首次发表（1936）。我当然不会宣称，我自己这些持续了十多年的数学偏向的研究以任何有意义的方式反映了那个时代的惊人事件。它们至多间接地做到了这一点，因为我鉴于1933年以后的处境而有意识地放弃了对智者和柏拉图的国家理论的研究，虽然我确实发表了这个研究的两个小部分："柏拉图和诗人"（1934）以及"柏拉图的教育国家"（1942）。

这些论文每一篇都有它的历史。最早的小篇发展了对《理想国》的一种解释，一种我至今仍认为唯一正确的解释：柏拉图的理想国度表现了一个自觉的乌托邦，它更多地与约纳森·斯威夫特

而非政治科学有关。我在1934年发表的这篇论文以其开篇的格言表明了我反对纳粹的态度:"无论是谁进行哲学思考,他都不会与他时代的概念相一致。"作为引自歌德的箴言,它显然有很好的伪装,因为它符合歌德对柏拉图论述的刻画。但是,如果一个人不想成为殉道者,或者自愿选择流放,这样的箴言却能在一个强制服从的时代将某种要点传达给富有理解力的读者,这是对自我身份的一种确认——类似于卡尔·雷因哈特(Karl Reinhardt)在他关于希腊悲剧作家索福克勒斯的论作的前言末尾处的签字:"写于1933年1月和9月"。实际上,从那个时候开始,人们遵循一个同样的原则——自保,于是大家开始尽力避开政治的主题(到他们专业领域之外的杂志上发表著作)。一个国家,如果在哲学研究中指定了一种唯一正确的国家学说,它就该知道它最好的公民会躲避到不受政客责难——因为这是些门外汉——的领域中去,这个道理今天都还有效。在那样的情况下,无论他们是红是黑都没有意义了,大声疾呼并不能改变什么。所以我默默无闻地继续我的工作,并且发现了一些有天赋的学生;在他们中间我最想提到的是瓦尔特·舒尔兹(Walter Schulz)、卡尔海因茨·沃克曼—舒拉克(Karlheinz Volkmann-Schluck),还有阿瑟·亨克尔(Arthur Henkel)。所幸的是在那个时候,为了准备东线的战争,纳粹政权对国内大学的压力稍有缓和,所以我停滞多年的学术机遇也有了改善。在马堡当了十年的讲师之后,1937年春天我终于得到了我长期渴望的马堡教授头衔。1938年,哈勒大学给了我一个古典语文学教授的职位;不久之后我又被召入莱比锡哲学圈,在那里我面对了新的任务。

第二篇——"柏拉图的教育国家"是为辩护而写的。那时已经是战争时期了。哈洛威技术学院一个叫奥森勃格(Osenberg)的教授让希特勒相信了科学在战争中的决定性作用,因而被授全权

去保护和发展自然科学，特别是培养富有天赋的青年。这个所谓"奥森勃格行动"拯救了许多青年研究者的性命。这引起了人文和社会学科研究者们的羡慕，直到后来一个聪明的政党成员提出了一个"并行行动"的建议。这个主意的发明理应归功于罗勃特·穆西尔(Robert Musil)！[①] 它的标签是：der Einsatz der Geisteswissenschaften für den Krieg——让人文和社会科学为战争效劳。它想要的其实是让战争为人文和社会科学服务，而的的确确不为别的，这一事实是万不可忽略的。为了避免与这项事业中的某些哲学类合作项目纠缠不清——这些项目表面上都被冠以一些宏大的标题，如"犹太人和哲学"或者"哲学中的德国要素"——我转向了古典语文学的研究。那里一切都进行得井井有条，在黑尔穆特·贝弗的保护之下诞生了一本有趣的名为《古代遗产》(*The Heritage of Antiquity*)的合集，战后人们都可以发现未经改动的第二版。我的供稿"柏拉图的教育国家"深化了我先前的研究成果"柏拉图和诗人"，并以它的最后一句话指出了我新近研究的方向——die Zahl und das Sein(数字与存在)。

我在第三帝国里的谨慎行为

在整个第三帝国时期，我提交发表的唯一专著是《赫尔德尔思想中的人和历史》(*People and History in the Thinking of Herder*, 1942)。在这个研究中，我着力论述的是权力概念在赫尔德尔历史思想里的地位。当然，研究避免了任何与现实相联系的痕迹。然而，它还是冒犯了一些人，首先是那些曾述说过类似主题的人，他

---

① 穆西尔(1880—1942)因他怪诞而不朽的小说《没有个性的人》(*The Man without Qualities*)而著名。

们认为应该更多地保持同步——认为我应该和他们一起工作，应该"随俗"(Gleichschaltung)。我喜爱这本著作是有特殊原因的。我曾在法国战俘集中营给法国军官作演讲时首次提到这个论题。在提问期间和之后的讨论中，我说一个过度扩张而失去节制的国家已经近于没落了。那些法国军官彼此富有意味地对视，表示理解。(我有时候想知道：在这样恐怖而不真实的情况下，我是否匿名地遇到了一两个我后来的法国同事，因为他们中许多人的确很可能就在那里。)陪同我的那位政治官员本人是乐观而热心的。据他所言，如此的头脑清晰和无所顾忌的狂放尤其明确地反映了我们对胜利的意识。(他是真正地相信还是仅仅在附和，我不能肯定。无论如何，他没有表示反对，而且我甚至不得不在巴黎再作一次演讲。)

在那些年头，如果一个人想要避免与党冲突，那就很有必要行动谨慎。我的研究成果只能在演讲中传达。在那些演讲中人们基本上可以公开而无阻碍地发表意见。在莱比锡我甚至不受干扰地作了关于胡塞尔的演讲。我这一时期所做的许多工作和发展在我学生的作品中得见天日，其中我尤其欣赏卡尔海因茨·沃克曼—舒拉克杰出的博士论文"作为柏拉图存在论阐释者的普罗提诺"。

作为莱比锡的教授和继特奥多·里特(Theodor Litt)退休之后的莱比锡哲学的唯一代表，我不再能把我的教学与我自己的研究兴趣和计划相结合了。除了希腊哲学家和他们最近也最伟大的后继者黑格尔之外，我还要搭起哲学中从奥古斯丁和托马斯·阿奎那到尼采、胡塞尔和海德格尔的整个古典传统的桥梁——很显然，作为一个准语文学家，我总是忠于文本。除此之外，在研讨会上我还必须讲些很难的诗篇，如荷尔德林(Hölderlin)的，歌德的，当然首先是里尔克(Rilke)的。里尔克因为他高雅的风格而成为学院抵制运动中的真正诗人。任何一个像里尔克或海德格尔一样

言谈或者阐释荷尔德林的人都站在边缘，吸引着同样置身边缘的人。

战争的最后几年自然笼罩在绝望的阴影中，对每一个人来说都充满着危险。狂轰滥炸仍然在进行，把莱比锡城和大学——我的谋生之途——变成了废墟；但这种轰炸也有它好的方面：纳粹党及其恐怖统治因为不断升级的紧急事态而受到了限制。大学的授课从一处换到另一处，一直持续到战争结束前不久。美国人占领莱比锡时，我正在研究新出版的威尔纳·耶格的《派迪亚》(*Paideia*)二、三卷——我很奇怪，这本"流亡者"的著作居然能在战事高度紧张的情况下在德国出版。这个国家在暴政统治下的内在分裂使得这样的事情并非不可想象。

战争结束之后，我作为莱比锡大学校长突然有了其他的事情可做。当然，进行一种真正的哲学工作已经多年不可再想了。不过周末仍然有空，我借此写下了对诗的阐释，这些阐释收录到了我两卷本的《短篇作品》(*Kleine Schriften*)里。对我来说，我从未有过像这样在极度有限的时间里惬意地工作和写作，这正表明了一个事实：在校长职位所要求的尤甚创造性的日常行政管理事务中，我心中积压了许多事情，现在不吐不快了。不过，除了这种在诗的阐释中的周期性倾诉，写作对我而言仍然是一种折磨。我强烈地感觉到海德格尔站在我身后越过肩头看着我。

1947 年的秋天，担任了两年校长之后，我受邀去了美因河畔法兰克福，由此彻底地、全身心地回到了教学和研究中——当然是在当时工作条件所允许的范围之内。在法兰克福的两年里，我尽力应对当时学者的抑郁处境，一方面通过全力的教学，另一方面也通过编撰亚里士多德《形而上学：卷 12》的新注本(希腊文和德文对照)和狄尔泰的《哲学史纲要》，两本书都很快由克劳斯特曼出版社出版了。那个时候很重要的另一件事是 1949 年 2 月在阿根廷

的门多扎召开的一个大会，在这个会上，我们又能与我们的犹太老朋友相聚，并且首次与来自其他国家（意大利、法国、西班牙和南美）的哲学家有了交流。

解释哲学的兴起

1949年接到去海德堡接替卡尔·雅斯贝尔斯职位的召唤，对我来说意味着在学术界重新开始了真正的学术生涯。就如我在马堡当了二十年的研究者和讲师一样，我也将在海德堡活跃四十多年；尽管重建年代的工作非常繁多，要占去我们很多时间，但我还是尽量将自己从政治和大学政务里解脱出来，而集中于我的工作计划。1960年这些计划终于在《真理与方法》中得到了一个初步总结。

我在充满热情地投入教学生活的同时写一本大部头著作，这是由于我自然地感到需要思考如何才能——从现代哲学的景况出发——把我在教学中追溯到的各条哲学道路真正地同今天关联起来。把它们整合进一种先验地构建起来的历史进程（黑格尔），在我看来就如历史主义的相对主义中和一样不能令人满意。我赞同莱布尼茨，他曾说过他本人几乎赞同他所读过的一切。但和那位伟大的思想家相反，这种经验的刺激并没有让我感到我必须创造一个伟大的综合。实际上，我开始自问哲学是否仍然能够被置于这样一个体系化任务的题目下。毋宁说，为了解释学经验的发展，难道哲学不是必须保持彻底的开放，对那些一直以来显而易见的事情感到好奇，使用它的力量去抗拒它已看到的东西再遭遮蔽吗？哲学是一种启蒙，但确切地说是反对自身独断性的启蒙。

事实上，我的解释学哲学的产生恰恰要追溯到我的一种自负的努力：我要让我研究和教学的风格获得一种理论上的可解释性。

实践是第一位的。就我所能记得的来看，我一直注意不要说得太多，不要沉迷于得不到经验充分支持的那些理论构架。由于我作为教师一直把大部分时间给学生，尤其是频繁地同我最亲密的那些学生来往，我的书就不得不等到假期再写。这本著作几乎用了我十年的时间，在此期间我尽力避免每一次分心。当书最后问世的时候——书名《真理与方法》是到印刷时才被选定的——我真的不能肯定它是否没有来得太晚而可能多余。因为我已经预见到新生一代正在出现，他们部分地怀着技术的期望，部分地又怀着与意识形态批判相联系的那些情感。

这本书的标题已经足够难了。我在德国内外的哲学同僚都希望它被冠以"哲学解释学"的标题。但当我建议用这个作标题时，出版商问到："那是什么？"那时可能把这个怪异的词换为副标题为好。

同时，在海德堡我一直继续的教学活动有了更多的成果。我的老朋友卡尔·洛维西（Karl Löwith）从流亡中回来与我一起教学，这形成了一种健康的张力。同余尔根·哈贝马斯多年的交往也是成果颇丰——我们是在听说马克斯·霍克海默（Max Horkheimer）和特奥多·阿多诺（Theodor Adorno）因他之故发生争执之后将他召来海德堡作一位年轻编外教师的。喝，谁要是能将马克斯和特迪（Teddy，特奥多）这两个精神盟友拆散哪怕一点点，就真算是了不起了；事实上我们从他那里要到的手稿也证明了这个年轻研究者的天分，而这种天分在我看来早已显而易见了。当然，也有其他的学者积极地献身给哲学。我从法兰克福来的时候带了一大群学者，迪特尔·海恩里希（Dieter Henrich）是其中的一个，他也仍然带有自己最早哲学经历的印迹——来自马堡的一流康德主义者艾宾豪斯（Ebbinghaus）和克劳斯·赖克（Klaus Reich）的影响。在海德堡，也有其他许多人活跃在教学或研究中，

例如沃尔夫冈·巴图沙(Wolfgang Bartuschat)、吕第格尔·布波拿(Rüdiger Bubner)、特奥·艾伯特(Theo Ebert)、海因茨·克默勒(Heinz Kimmerle)、沃尔夫冈·奎讷(Wolfgang Künne)、鲁伯莱希特·弗劳默(Ruprecht Pfluaumer)、特雷德(J. H. Trede)以及沃尔夫冈·威兰(Wolfgang Wieland)。还有人晚些时候来自受沃尔夫冈·克莱默(Wolfgang Cramer)强烈影响的法兰克福:孔拉德·克莱默(Konrad Cramer)、弗里德里希·夫尔答(Friedrich Fulda)和莱纳·维尔(Reiner Wiehl)等;越来越多的学者也从其他国家赶来融入到我的学者圈中。从意大利来的,我特别记得瓦勒里奥·维拉(Valerio Verra)和盖阿尼·瓦提默(Gianni Vattimo);从西班牙来的,我特别记得爱米里奥·雷多(Emilio Lledo);当然还有许多美国学者,我在1968年以后的多次美国之行中又遇到了他们中的许多人,这时他们都已经身居要职了。特别让人满意的一点是,从我最亲近的学者圈中涌现出了一些人,他们发现可以将他们学到的东西扩展到其他领域,这是对解释学自身的一个很好的检验。

作为实践的解释学

我首先教授的是解释学实践。解释学是一种实践,是理解的技艺和让别人理解的技艺。它是所有教授如何进行哲学思维的教育的核心。在其中一个人首先要锻炼的是自己的耳朵,是一种洞察概念中最重要的规定、预见和特征的敏锐性。这占据了我概念史工作的很大一部分。在德国研究基金的帮助下我组织了一系列关于概念史的座谈会和关于概念史的报告,这些又触发了一系列相似的努力。概念运用中的责任和可靠需要一种概念史意识,这样一个人就不会随意地构建定义,或者幻想着以为能将哲学话语

标准化为一些固定的、必须遵循的形式。概念史的意识已经成为了批判思维的任务。我已经尝试其他途径来完成这个任务，例如我与赫尔穆特·库恩（Helmut Kuhn）合作创办了《哲学评论》（*Philosophische Rundschau*），这是一本完全致力于批判的杂志。我早在 1933 年以前就从旧版《康德研究》的最后一期领会到了库恩的批判天才。《哲学评论》在我妻子凯特·伽达默尔-莱克布希的严格领导下发行了二十三年之久，直到它被委托给年轻的一代。

但如从前一样，我在海德堡的主要活动还是从事教学。只有在 1968 年我正式退休以后，我才有时间将我关于解释学的思想推广到更大范围和其他国家，并在那里得到了广泛的关注——首先是在美国。在那个阶段我的命运发生了转机。

一位漫游的学者

1968 年，当我从全职教学中退休时，我开始了一种全新的生活——旅游的生活。在我多年的教学活动中，我一直限定在假期没有课的时候进行演讲旅行。我觉得教学期间这些额外的事情会减弱我在讲台上的风采。实际上，由于这个原因我早期拒绝过许多到美国演讲的邀请。当然我也很清楚，尽管我能够用法语在欧洲应付自如，却由于英语口语方面有限的技能而基本上无法进入英语世界。我和英文唯一的联系就是对它的阅读。但在 1968 年退休时，我终于受范德比尔特大学之邀去访问了这所大学并在国际施莱尔马赫研讨会上提交了一篇关于施莱尔马赫的论文。在讨论会结束之后我作了一个巡回演讲，这使得我有机会去熟悉许许多多的美国大学，同时也把我的英语口语发展到了至少大体上能用它演讲的地步。我尽可能地试着用英语发表我的演讲，而且不用板书，因为在我看来，在加拿大和美国，如果我不能用英语来表

达我思想的独特风格，那么演讲特别是教学就会变得无意义。在美国和加拿大的随后几年里，我把我们对希腊哲学的共同继承放在我教学的显著位置，借此我能把我逗留美国期间的教学活动与我自己的探索研究联系起来。之后在欧洲，我也能尝试许多的方法去研究希腊哲学，例如在意大利、西班牙、法国、比利时、荷兰和斯堪的纳维亚。

我在古老欧洲的旅行一度必要地限制于学术假期；现在这种对盎格鲁-撒克逊世界的长时期探险当然代表了一些新事情，伴随了许多难忘的经历。很显然，首要的是学会一点一点地克服语言的障碍，我对抒情诗的爱好在这个方面帮了大忙。通过阅读艾略特(T. S. Eliot)、威廉・巴特勒・叶芝(William Butler Yeats)以及华莱士・史蒂文斯(Wallace Stevens)，我体验了英语的音乐一样的美妙。在进入盎格鲁-撒克逊世界的这些旅程中，我不免会有的哲学期望也引起了我思考的新任务。当然，分析哲学占据了这个哲学空间的绝大部分，而那所谓的"大陆哲学"则因此而黯然失色，这我一点都不感到惊奇；对这些听众而言现代德国哲学等同于胡塞尔的现象学，对海德格尔和解释学他们则知道得很少，对此我也不感到奇怪。当我学着把英语说得更好一些(虽然有些慢)同时对美国哲学家也更熟悉之后，我清楚地看到了完全可以架起从分析哲学到解释学的桥梁。事实上，就在1960年我完成了《真理与方法》之后不久，我自己就已经开始阅读后期维特根斯坦的著作，并在那里发现了我久已熟悉的东西。当然，在那个时候，对维特根斯坦著名的术语"语言游戏"的认识，在德国已经是很广泛的了。

另一个将我自己的传统和新大陆联接起来的是神学。不管天主教还是新教，神学院的存在都意味着希腊文的使用，在天主教的大学里还使用拉丁文。当然，我自己确实不敢声称有神学家的专门资格。但既然希腊的形而上学对基督教教义有如此深的影

响——特别是通过以如此包容的方式吸纳亚里士多德的学说，我自然一直熟知在罗马天主教的上帝作为最高存在的形而上学概念中存在着张力。而在新教一方，大部分的新教神学院——我发现它们的解经之微妙很让人兴奋——都有着非常好的希腊语和希腊文化世界的知识。而由于“述说上帝何以可能?”的问题是新教辩证神学的中心，他们的兴趣在哲学上首先集中在神的本质而非希腊宗教仪式上，并且更多地关注柏拉图而非亚里士多德。自从 20 世纪 20 年代辩证神学在谈论上帝的问题上将神学置于一种悬疑状态以来，这里牵涉到的论争和张力，在我对希腊哲学的研究中已经是熟悉的了——特别是考虑到柏拉图主义和亚里士多德主义在形而上学史中的地位。最后，在现代处境中重提希腊的存在问题必然意味着新的挑战和任务。

解释学的广泛吸引力

正像在德国，新大陆对解释学哲学的兴趣并不限于哲学系。当然，在我们的科学时代，希腊和基督教思想的伟大遗产不只在哲学系可以发现，这种情况在任何地方都是显而易见的。这个遗产中我们称为解释学方法的那一部分，长久以来在多个不同的领域里保留着它居留的权利。于是，在我对美国的访问中，我所能联络的不仅仅是神学系，还有相关于语言和文学特别是比较文学的院系——在德语中我们有时把它们称作“语文学”。不过，与此大不相同的其他学科也开始了解解释学哲学中处理的问题，例如法律和医学，以及牵涉美学问题的一些领域。我相信人们能够说，德语中称为 Geisteswissenschaften、英语里称为“humanities”（人文学科）和法语里泛称为 Lettres 的那些学科像哲学自身一样多地继承了西方形而上学。比如说，Wissenschaft 的英文对应词居然是

“科学”，这与我们的 Geisteswissenschaften 有很大差别。很重要的是，早些时候在英语里“科学”这个术语根本不用来指人文学科，甚至今天这样使用也是铤而走险。在英语里，基本来说“科学”仅仅指自然科学。

这个事实，或是这种对比，在哲学自身的领域里有着有力的影响。语言和词语在我们所熟悉的哲学传统中的地位完全不同于盎格鲁-撒克逊传统里的情况。当然，在盎格鲁-撒克逊哲学中人文主义传统仍然有着生命力，并可以从它的主要概念中觉察出来，但是这些概念的功能跟经验科学里的语言学表达习惯没有什么不同。如果有人想用哲学术语来阐述这种差别，那么我认为这个人需要回溯到唯名论和唯实论的经院主义对立。在这个对立中，“唯实论”自然意味着概念的实在。这里，很明显的一个事实是，现代科学的语言完全是由我们在经院哲学中看到的唯名论所铸造和规定的。因为在经验科学探索的领域中，词语和概念被视为工具，仅仅被当作一种方式来指示他们的探索对象和探索结果。总体来说，这种唯名论的概念观在现代占有如此的统治地位，甚至比如在德国的哲学传统中——甚至同样在德国唯心主义中——以至于他们的概念语言极少是他们哲学研究的对象。在1918年，当我自己开始我的哲学研究时，占统治地位的新康德主义仍然述说着康德的概念语言，而这种语言本身又源生于18世纪的经院形而上学，只是将后者的拉丁文译成了德文。我想，在20世纪初的几十年里人们还没有意识到现象学事业实际上意味着要求改变“概念”自身的意义。因为由弗兰兹·布伦塔诺发起，为弗雷格、胡塞尔、迈农以及其他人所继承的东西实际上指向了一种新的思想规则——概念不仅仅是一个工具和理解的中介，而成为了哲学自身的主题。我们也可惊奇地发现，当人们回溯到黑格尔的《逻辑学》时——德国唯心主义内对体系的最后一个伟大尝试——人们会看到一种由

"存在"到"本质"再到"概念"的逻辑。于是,概念的"领地"被认为构成了"存在"和"本质"的统一体。这个统一体没有理由仅仅停留在一方,思维的一方;相反,它恰恰既在它的本质中(它的"究竟是",它的真理)也在主体的"真实存在"中(即在它具体的直接性中)。我相信,这仍然反映在德语中 Inbegriff(本质)这个词的语言学意义里:这里,这个词指代的是被讨论之物的整个本质,而不仅只是通过我们的概念理解所掌握的那一面。

无论如何,当我首次遇见海德格尔时听到 Begrifflichkeit(概念性)这个术语,当我在 Destruktion 这个标题下领会到对哲学术语中的概念的批判性怀疑时,这对我来说确实是一些新的经验。慢慢地,我开始意识到,通常运用在德国哲学中的语言不仅充满了偏激和成见,而且也充满着深度和意义。逐渐地我留意到语词的述说力量,一种仍然活跃在一切语言学运用及其先导中的力量。总之,哲学语言自身又开始述说了。

海德格尔的伟大

这也涉及到一个缓慢的自我再教育过程,即让我自己获得与在盛行的符号理论中所发现的观点——对符号之功能的工具主义观点——形成显著对照的另一种观点。青年海德格尔识别到流行的概念观背后的预断,他于是对它进行了质问。他借用了克尔凯郭尔的"形式指称"这个表达,并以之发挥了事物自身自我显现的现象学原则。使用"指定的"这个术语去连接一个事物必需的名称和它的所指,在哲学上已经不够,虽然在科学中仍然充分。因为在哲学里,什么是"所指"呢?比如说,如果一个事物已经被如此这般地指定了,为什么我们还能依照某个任意的约定习俗给它冠一个名称呢?而且,因为约定的指称看似一个定义,它有时甚至出现在

哲学中。

不过，关于这点我的观点非常接近于维特根斯坦；当我说这显然不是语词在思维中的“工作”方式时，我脑子里想的就是他的思想。与此相比较，我们更熟悉我们在说话时所使用的语词：我们处在语词中，我们去说。那也就是说，正在工作的语词从来没有成为对象。在一种语言中语词的“使用”(use)根本不是“正在使用”(using)。毋宁说，语言是一种媒介，一个环境：语言就是我们生活于其中的环境，就像鱼生活在水中一样。在语言的交互作用中我们称之为对话。我们寻找语词，然后我们想到了它们；它们被他人所领会，或不能被领会。在语词的交流中，它们的意指越来越呈现出来。当一种语言将我们以这种方式凝聚在一起时，这种语言就是真正的“自然语言”。当然，在哲学中我们经常使用不属于自然语言的语词，在科学中同样如此。有人将这样的用法称为“专业表达”或者术语。但经验科学中的专业术语必须是单义的名称，能通过经验的检验得到肯定，而基本上这样一种单一的意义只有在数学的符号语言里才能恰当地得到确定。

另一方面，在哲学里语言的应用看起来非常不同。我们使用的每一个术语都有着在自身内部的特定话语权。我们的术语不像指示某物的符号，倒毋宁是它们自己在述说着一些独自源起的事情并由此形成了一个意义域——以引导述说和思考超出自身而达于意指之物。因此海德格尔将哲学的任务恰当地指为术语的解构；他在这样做的时候注意到了现象学的基本原则——一个人应该避免所有理论构架而回到“事物自身”。这曾是胡塞尔的著名口号，他本人通过在他自己的那些领域——数学问题、逻辑和诸如时间、空间这样一些基本概念的分析——中精分细辨地使用德国语言而贯彻了这条训诫。但当海德格尔随胡塞尔进入现象学的研究中时，当他从胡塞尔那里学到了对概念进行现象学分析的高度描

述性技巧时，“回到事物本身”的任务获得了一个全新的维度：一个术语族系的历史，在这个历史中，哲学专业术语或多或少地遮蔽了背景，但这个历史仍然在这术语之内和之侧述说着。

海德格尔早年集中研究过威廉·狄尔泰的著作，并由此通达了浪漫主义留给德国哲学的伟大遗产；若非通过这条途径，他基本上不可能获得这笔遗产，因为它很少呈现在那个时代占统治地位的新康德主义中。为施莱尔马赫作传的狄尔泰以及他的一代追随者都接受过的这种宏大的历史—文化教育让青年海德格尔获益匪浅。当然那个时代的新康德主义哲学并非如此彻底地健忘而脱离所谓的人文学科，就如分析哲学在盎格鲁-撒克逊国度那样。自然，新康德主义的某种人文内涵在厄恩斯特·卡西尔的哲学中很明显。那时候，卡西尔代表了新康德主义里一些非常有个性和特别的成分。不过他终究一直追随着马堡学派，而马堡学派是对康德思想的系统复兴，是一个彻头彻尾将自己置于自然科学的事实之下的思想学派，就如康德在《导论》里所做的那样。然而，卡西尔的特点是极大的灵活性、令人惊叹的对文学的熟悉，以及显然相当不错的自然历史感，所以他能够不诉诸学院派的术语和概念而将先验哲学富有成果地应用于历史世界。否则，新康德主义学派并不特别能够承担概念的历史或其语言学前提的历史。就算承认与哲学史的联系始终是新康德主义的核心，但很不幸，如我们早就注意到的，新康德主义将哲学史当作问题史来理解，而认为在问题中有着不变的要素。于是，一个人其实全然不必麻烦追究问题的源头，因为这些源头事实上衍生于黑格尔的逻辑；新康德主义者简单地将这些源头视作提供基础的固定范畴。当然，另一方面我们必须直率地承认，在德国唯心主义的振兴中如此强烈地显露了德国的历史意识，以致第一次世界大战之前的盎格鲁-撒克逊拜访者都得出了德国哲学淹没于历史的结论。可能在某种程度上也可以正

确地说，这正是当时大部分哲学教授的主要学术成就的状况。他们变成了历史学派的一个延伸、一个特殊部分；这个学派在德国浪漫主义后期的历史中曾是19世纪晚期德国大学的骄傲。

当然，年轻的海德格尔自然不只是一个哲学史学家。从所受的教育看他是一个神学家，从气质上看他是一个真正的思想家。任何为海德格尔在哲学场景中的出现所激励的人都不再能把哲学和它的历史截然分开。海德格尔甚至让胡塞尔信服，远在现象学的现代奠基人胡塞尔本人之前，亚里士多德就早已经奠定了现象学的基础。而对于亚里士多德以他高明的方式一次又一次地探问过的原初经验，海德格尔也有一种天分来洞察。现在，亚里士多德被人阅读的视角第一次不再来自阿奎那，而来自荷马之后希腊思想本身最初呈现的原材料。

最终，当海德格尔通过对亚里士多德的沉思以后，他开始追问哲学起源的问题，这是很合乎逻辑的。众所周知，关于希腊思想的起源，我们只有一些残篇佐证。甚至这些残篇之所以被保存下来首先也多亏亚里士多德唤起了对那些起源的兴趣，从而使得早期希腊思想的残篇能够经由晚期希腊时代数世纪的流传而到我们手中。但从解释学的角度讲，这些残篇也有着特别的意义。说重一点，它们几乎是一种无言的开始。当然，在其他文献中也有一些引用，但引用已经意味着被抽离了思想的源流；这些句子实际上的谈说语境再也不会给出了。之后纵然再多的语文学重构也绝对无法代替实际说过的那些东西。所以人们不能不承认，我们所拥有的希腊哲学的最早文本是柏拉图的对话和亚里士多德的所谓"讲义"。

当然，这两组文本立即向我们提出了写作的基本解释学问题。柏拉图的对话是一位伟大的哲学和诗歌天才写下的谈话录，可是我们通过柏拉图著名的"第七封信"从他本人那里得知，他没有留

下他真实讲义的书面文献且也没有打算这么做。这就意味着,他毫不含糊地让我们看到了摹仿性替身的必要性,也就是说,通过写下的对话录返回思想在其中找到语词的原初口头对话——是一项永远无法彻底完成的工作。现在当然一个人能很好地透过亚里士多德的目光看到在这些对话中所想的是什么。但再一次地,人们只有通过进一步的媒介才能看到这一点:他必须在遗留下来的亚里士多德文集的所谓"文本"中追索亚里士多德口头演讲的蛛丝马迹。同样,几乎不必赘述的是,经院哲学对亚里士多德术语的拉丁化给了我们另外一个任务:也就是,在拉丁文的基础上去以希腊的方式思维。我们需要考虑到古罗马尽力吸纳希腊文明为己所用所做的努力,并要严肃地考虑这样一个事实:在早期基督教时代的古罗马,即大概公元 200 年左右,人们研究哲学用的不是拉丁文而是希腊文。我们随即又开始意识到,基督人文主义者在现代文明之初所跨出的更晚近的那一步也有着重大意义;当时,那种文化遗产的语言被重新打造以适应各种民族语言。Destruktion 这个词在海德格尔那里穿过了这个遗产的所有层面,且它不是为了摧毁而是为了解放。

我要提的问题是:什么是真正的哲学语言?什么语言是哲学语言?根本说来有一种"哲学语言"吗?最终,当我们追问这些问题的时候,我们认识到语言就是哲学的任务,无论它在各个历史发展阶段的生存现实中是什么;是的,我们甚至在它这里识别到了尚潜藏在无语言时期之废墟下的前语言人类史。我所思考到的不是某种通过语言学研究重建起来以作为不同欧洲文化之基础的印度日耳曼语言,也不是像原始语言一样的东西。毋宁说,我想的是语言性(linguisticality)本身,各种语言必须经由它并源于它才有可能形成;从它那里语言也才能获得多样性,甚至包括那些不在我们自身文化范围内的语言。

有一个观点不能遗漏：迫使解释学转向哲学的背景是围绕着思考和述说间不可消解之联系的那些问题。人们总是在一种语言里思考，即使他们不是在同一种语言中思考。解释学不能逃避对一般性的主张，因为作为语言性的语言构成了一种与理性本身密不可分的人类能力。这只是在重复亚里士多德所强调的一些东西：他的论点首先关系到看的普遍性和通过看所领会的差异域。但他不得不区分听的感觉，关于这种感觉他不得不说听的领域没有边界，因为语言是人们所听的一种，并且如逻各斯一样简直包含了所有事物。这就是为什么解释学哲学的事业曾经且一再地返还到希腊哲学去的原因。在希腊的语言和哲学概念的形式中，存活着这些概念由之形成的经验的直接性。科学语言，实际上特别是这种语言，已经按这种方式塑造起来从而最终推动了数学的发展。但希腊哲学家们的思考和他们在发问中获得的强烈快乐代表了一种更有力的东西——他们从人们所说的语言中创造了他们的思考。这些哲学家得益于也奠基于荷马和赫西奥德的诗歌艺术中口头语言的精妙发展；他们也依赖于修辞学，这种高度发达的技艺已然相当繁盛，那些声称受过教育的年轻人就借助于它加入与伙伴们的语言论战。经由修辞学和辩证法的结合，这种语言影响达数世纪之久。

什么是哲学解释学？

这就是通往欧洲之门如何打开的——在同一个世纪雅典和希腊的城邦文化成功地抵制了波斯的攻击。解释学和希腊哲学一直是我工作的两个焦点；《真理与方法》自出版以来就成了过去三十五年里讨论和批判的焦点。因此在这篇文章剩下的部分，我首先要在这一部分探究激励我进行解释学（尤其是“实践哲学”）思考的那些背景因素，在最后一部分则要就《真理与方法》努力展开一种

自我批评。

首先，我在《真理与方法》里发展了解释学。

什么是这种哲学的解释学？它如何区别于那种在浪漫主义传统中由深浸在旧神学原则中的施莱尔马赫提出、在狄尔泰的生命精神科学解释学（意在做人文和社会科学的方法论基础）中达到巅峰的解释学？有何理由我自己的努力能被称作“哲学的”解释学呢？

恐怕进入这些问题并不是一项多余的工作，因为许多人已经看到也确实看到在解释学哲学中有一种对方法的合理性的抵制。其他许多人——特别在解释学成为一个时髦的口号以至于任何一种“解释”都称自己为“解释学”之后——则误用了这个词并误解了我为什么要采用这个术语的原因。他们颠倒了解释学的意义，因为他们将解释学视为一种新方法，以为这样就能为方法的模糊性作辩护或为他们的意识形态提供一个合法的掩饰。另一些属于批判意识形态阵营的人认识到了它其中的真理，但仅仅是一半的真理。他们说，传统的前概念性操作现在已经被认识到，这很好；但解释学缺乏决断性的东西，缺乏一种批判的、解放性的反思来将它从传统中解放出来。

如果我把我研究解释学的实际动机提出来，事情可能就明了了。这样，如下这一点也许就会变得很清楚：实际上，方法的狂热分子和意识形态的批判者们并没有作充分的反思。因为方法狂热者将试错的合理性——这是无可辩驳的——当作人类理性的最终检验标准。另一方面，意识形态批判者认识到这样的合理性中蕴涵着意识形态的偏见，但他们没有充分地深思他们自己的意识形态批判中的意识形态含义。

当我寻求发展一种哲学解释学的时候，从解释学的历史来看对我来说很显然的是，以“理解”为基础的那些原则形成了我的起

点。但我此外还补充了以前欠考虑的某些东西，即艺术的经验。艺术和历史学科为我们呈现了一种经验的方式，在其中我们自己对存在的理解直接发挥了作用。在将"理解"的问题置于它适合的广度方面，海德格尔展开的理解的存在主义结构给我提供了概念的帮助。他称理解的存在主义结构的这种展示为一种"真实性的解释学"，也就是说，在作为人的自我解释中此在确实发现自身处在"事实的"存在中。用海德格尔的分析，我的出发点正是对德国唯心主义及其浪漫主义传统的批判。在这个基础上，以下这一点对我来说就很清楚了：我们在我们的教育中历史地获得和继承下来的意识形式——我们称之为"审美意识"和"历史意识"——仅仅代表了我们的真实历史存在的异化形式。以历史和艺术为中介的、独一无二的原初经验不能在这些异化形式中被把握。宁静的距离——通常的中产阶级教育培养起来的那种意识就凭借这种距离来陶醉于它的文化优越性——并不考虑我们自身应当承担多少角色，而一旦我们遇到艺术作品和历史研究时，这种距离就会面临威胁。

所以，通过诉诸"游戏或者玩耍"(Spiel)①模式，我在我的解释学中尽力克服自我意识的优越性，特别是根植于意识中的那种唯心主义的偏见。因为当一个人玩游戏的时候，游戏自身从来不是一个简单的客体；毋宁说，游戏存在于那些玩游戏的人之中并为了他们而存在，即使一个人仅仅是作为"旁观者"而参与游戏。在这种语境下，我认为"主体"和"客体"概念的不适合性就很明显了；海德格尔在《存在与时间》中也阐明了这个观点。导致海德格尔作出

---

① 在德语中，Spiel可以同时用来表示玩耍(play)和游戏(game)。这篇翻译根据语境的变化有时用其中的一个，有时用另一个，有时还用"玩游戏"(playing the game)来表示活动的过程。——原译者注

其著名“转折”的那种东西，我尽力描述为我们的自我理解遭遇了自身的极限，也就是说，那是一种“与其说是意识，不如说是存在”的“历史效果意识(historically affected consciousness)”[1]。我用这些短语来阐明的并不是一种要在艺术史实践或历史学研究中完成的任务——毋宁说，它仅仅或至少主要关注解释性的哲学问题。正是在这种意义上，我问：方法在什么程度上是真理的一个保证？让我们意识到学识和方法在整个人类存在和它的合理性中只处于有限地位，这是哲学的任务。

科学中的解释学问题

我自己的事业本身也为一种“有效力的历史”所规定。显然它根植于一种非常明确的德国哲学和文化传统中。在德国，所谓的Geisteswissenschaften(“精神科学”)从来没有如此充分地把它们的科学功能和世界直观功能结合在一起。或者，更坦率地说，它们从来没有如此完全而协调地将它们受意识形态规定的兴趣隐藏于它们的科学程序的认识论和方法论表象之后。所有人类自我知识的不可分解的统一在德国之外任何地方都表达得更为清楚：在法国通过“Letters”这个更宽泛的概念，在英国则通过一个新引入的“the humanities”。我坚持“历史效果意识”，是想矫正历史人文学科的自我概念，并且我把关于艺术的学问也包括了进来：它们不同于自然科学那种意义上的“科学”。

但让人们认识到人文学科中“历史效果意识”并不是我唯一的

[1] 伽达默尔在重复他以前说过的一个双关语，“意识”的德语表达中包括Sein，意指“存在”。伽达默尔是想说，即使当他使用“意识”一词时，所强调的也应当是Sein——它意味着历史地规定了的结构——而不是某种空洞的、转瞬即逝的意识(awareness)。

目标;我所称的"解释学问题"的整个维度更为宽广。在自然科学里,也存在着像解释学问题一样的事情。它们的道路并不简单就是有序的、逐步的进步。这已经为托马斯·库恩令人信服地揭示过了;海德格尔在他对亚里士多德自然观的解释以及他的"世界图景的时代"中也都暗含了这一点。两者都表明,主导范式决定性地影响着研究所提出的问题和它所检验的数据,并且这些显然都不是方法研究的结果。伽利略已经说过了:Mente concipio①。

然而,在所有这一切的背后,有一个更为广阔的维度敞开了,一个根植于人类基本语言性的维度。在人类对世界的全部把握和世界内部的所有朝向中,我们必须找出理解瞬间的本质,而解释学的普遍性也正在这一点上变得明显了。自然,理解的基本语言性不可能意味着所有世界经验仅作为语言而发生或仅在语言中发生,因为我们知道所有前语言的和超语言的内在意识——在那些哑然的时刻和欲说而默的瞬间,我们与这个世界发生了无间的联系。谁又会否认存在着诸如饥饿、爱、劳苦和控制一类的制约人类生活的真实条件——它们自身并非语言或者述说,却以它们的方式为我们提供了相互述说和相互倾听的空间?这个事实无可争议;事实上,正是人类思考和述说的这些前提条件自身使得解释学反思成为必要。

此外,有了一种我这样的针对苏格拉底对话的解释学,我们就不必告诫说意见并非真知,说人们生活和说话赖以为基础的那种表面的理解一致并非真正的一致。但即使像苏格拉底对话所揭示的,有些东西仅仅在表面上是事实,这也只在语言性的背景中发生。甚至交流的彻底破裂,甚至误解和著名的承认自己无知的宣

① "我通过头脑构想"。伽利略在把实验付诸物理程序之前首先要在头脑里把这些实验构想出来。

言，都预设了理解是可能的。我们称之为人的那种共性依赖于我们生活世界的语言结构。实际上，经由批判性的反思和论辩来矫正人与人之间存在的理解的扭曲，每一个这样的尝试都加强了这种共性。

寻找一种共同语言

我所谓的人类生活和交流的解释学因素并不只局限于解释学学问、历史或文本之中；将其扩展到艺术作品的经验也并不足够。毋宁说，如施莱尔马赫所知的那样，解释学问题的普遍性关乎整个理性的普遍性，也就是说，与人们能够寻求交流的每一个对象都相关。在一个人们操着不同语言、交流似乎并无可能的地方，解释学全然没有终结。其实在这里解释学的任务变得分外严肃，也即发现一种共同的语言。共同的语言甚至绝不是某种给定的东西。它在对话者的语言游戏中，对话者必须进入语言的游戏以让交流得以开始，即使这里不同的观点处于相互对立的矛盾立场上。永远都不能否定理性存在者之间交流的可能性。甚至人类语言多样性中似乎存在的相对主义也不对理性构成障碍，因为一切的语言都共同具有理性的"语词"（或者逻各斯），如赫拉克利特所意识到的那样。学习一门外国语言，同样地甚至一个孩子首次学习语言，并不仅仅涉及获取一种达到理解的手段。毋宁说，这种学习表现了对可能经验及其首次把握的一种前图式化。因此，深入一门语言也就是一条通向对世界之理解的途径。不仅是这样的"学习"，甚至每一次经验都在我们对这个世界的交流理解的不断发展成型中发生。经验总是一种 Erkenntnis von Erkanntem——一种关于已知某物的知识；伟大的语文学家奥古斯特·伯克（August Boeckh）在提到语言学者们的工作时说了这句话，但这里的意味比他

本人说这句话时要深刻、普遍得多。我们生活在一个给定的世界之中，而且这不是我们的世界经验的一个特殊领域，特别是那种我们称作“文化传统”的事物——它仅仅由文本和典范组成，能够在语言组织和历史纪录的意义上传达给我们。不，我们交流性地经验着的、作为一个永远开放的任务不断地托付给我们的是世界本身。它绝不是那个原初的世界，而是传到我们手中的这个世界。当我们经验某些事情，当陌生被克服，在启迪、洞见和掌握成功之地，在将某些事物召入语词和共同意识之中时，这个世界始终在那里。甚至现代科学的独白式语言也只有按这种方式才能获得社会性的真实。正因此，哈贝马斯一直坚决辩驳的解释学的普遍性对我而言却有了坚实的基础。按我的意见，哈贝马斯从未理解到人们在德国唯心主义中发现的解释学问题，并且他很不公平地将我的传统概念限制于特奥多·里特意义上的“文化传统”。哈贝马斯和我自己关于这个问题的后续讨论发表于1971年舒坎伯出版公司出版的《解释学和意识形态批判》(*Hermeneutics and the Critique of Ideology*)。

抵制自然科学视角的扩张

联系到我们的哲学传统，我相信我们有着相似的解释学任务。哲学活动并不从一个零点开始，而毋宁是对我们所说的语言进行更深入的思考和更深入的述说。今天，就如在希腊智者的时代里一样，这意味着哲学目前异化的语言必须恢复它原初的述说力量，再一次回到说出真实意味的状态，回到我们共有的东西——即负载我们的话语的那些一致性——中去。

现代科学或多或少地遮挡了我们对这项任务的目光，我们应该抵制它的视角向哲学的泛化。在柏拉图的《斐多篇》中苏格拉底

提出了如下的要求：他想去了解世界的结构和自然里发生的事情，就如他理解为什么他要呆在牢狱里而不接受越狱的机会——那是因为他认为即使接受对他的不公正审判也是善的。像苏格拉底在这里理解他自己一样——也即用善的观点——去理解自然，这是以某种方式通过亚里士多德的目的论自然哲学得以实现的一个要求。但这种苏格拉底式要求不再被承认，自从 17 世纪发展起来的科学以来也不再存在，那是第一种真正的自然科学，这种科学多少使得对自然的控制成为可能。但在我看来，恰恰由于哲学和现代自然科学的不可统一性，解释学作为哲学从现代科学理论中所能学到的东西就不如它能向旧传统学习的那样多，后者则是它需要唤回记忆中来的。

其中的一个就是修辞学；维柯[①]作为那个古老传统的最后一个代言人，以一种强烈的方法意识反对现代科学而维护它，他称之为批判。我早在 1920 年代研究希腊经典时就已经对修辞学产生了强烈的兴趣，既对它作为说话的艺术感兴趣又对它的理论感兴趣。在一个很长的时期里修辞学没有被充分认识。在旧传统里修辞学负载着美学概念，这在鲍姆嘉通的美学定义里仍然尤其清楚。无论如何，今天这个观点需要重点强调：论辩的修辞学方式的合理性（这种方式固然寻求让情感发挥作用，但主要依赖于论辩和可能性）在社会中是且一直是比科学方面的卓越更有决定性的因素。由于这个原因，在《真理与方法》里我明确地将自己与修辞学相联系并且从许多方面发现了确证的事实——例如，柴门·佩勒尔曼(Chaim Perelman)的著作，他将法律实践作为他的起点。这决不

① 吉安巴提斯塔·维柯(Giambattista Vico，1668－1744)写了非常有影响力的一本书《新科学》，认为历史是知识的一个合法领域，非但不应该被贬于自然科学之下，而且在某些方面甚至更高于后者。

意味着我低估了现代科学及其在今天技术文明里运用的重要性。相反，这里存在着由现代文明所引起的全新的和解问题。但情况从原则上讲没有因此而改变。将科学的独白融入到交流性的意识里去，这个“解释学”任务要求运用实践的、社会的和政治的合理性；技术文明的崛起反而让它变得更加紧迫了。

其实这是一个老问题，一个从柏拉图以来就已经为我们所意识的问题。政治家、诗人以及掌握了制造技艺的真正的匠人，都被苏格拉底指责为对“善”无知。亚里士多德则已经通过区分实践智慧和技术为我们揭示了这里涉及的结构差异。这个差异不能只是被谈谈而已。即使这个差别允许被误用，即使对“良知”的要求可能自身经常隐藏着没有认识到的意识形态承诺，如果一个人识别出理性与合理性却不理解科学作为科学本身是什么，那他就误解了理性与合理性。所以我相信，我必须在我自己的解释学理论构造过程中重新拾起苏格拉底的“人类智慧”遗产；对比于科学那种神一样的绝对可靠性，这种遗产是在智慧的意义上对无知的意识。亚里士多德所发展起的“实践哲学”可以作为这种易错的、仅仅属人的智慧的模式。按我的观点，这是古代传统第二条需要复兴的线索。

实践科学和实践哲学

亚里士多德实践科学的事业在我看来其实提供了唯一的科学理论模式，根据这个模式，奠基于“理解”之上的学术学科能被设计出来。通过对理解条件的解释学反思，这种理解显然能在一种既不从零开始、也不终止于无限的反思中得到最好的表述。亚里士多德明确了一点，即实践理性和实践的洞察并不拥有科学一样的可教性，而只能在实践中得到锻炼，这就意味着它与伦理间存在一

种内在联系——这是一个很值得记住的观点。因此，实践哲学的模式必须取代这些理论，其本体论合法性只能在一种无限的智慧中找到，而我们未被启示的人类存在经验对这种智慧则一无所知。这个模式必须被用来反对那些将人类理性屈从于有序思考的企图，而后者恰恰是"无知的"科学的特征。与科学所特有的那种逻辑自我理解的完美化相反，去表现和捍卫属于实践理性的合理性模式，在我看来也是今天哲学的真正使命，尤当考虑到科学与我们的生活和生存的现实关联。

对解释学学科来说，"实践哲学"不是一种简单的方法论模式。它也为它们提供了某种类似实在基础的东西。属于实践哲学的特殊方法来源于亚里士多德提出的"实践理性"，一种有着独特概念特征的合理性。实际上，它的结构全然不能为现代科学概念所把握。黑格尔用他的辩证法成功地复苏了许多传统的思想，他也能够更新"实践"哲学的许多真理，然而甚至黑格尔的辩证灵活性在今天也面临着成为一种新的、不自觉的反思教条主义的危险。因为，作为哈贝马斯"意识形态批判"的基础的反思概念所包含的那种高度抽象的非强迫谈论概念，完全失去了对人类实践真实条件的洞察。

我不得不反对哈贝马斯求助于心理分析：他为意识形态批判的方案不合理地采取了心理分析的治疗情境。在实践理性的领域里，根本不存在类似于引导受精神分析者进行有效反思的"知情的"分析者那样的东西。关于反思的问题，布伦塔诺对反思性自我意识和对象化反思所作的区分——这样的区分可以回溯到亚里士多德——在我看来仍然要高明于德国唯心主义传统。在我看来，同样的情况也适用于卡尔-奥托·阿培尔（Karl-Otto Apel）和其他人针对解释学提出的对先验反思的要求。

所以我不得不说，柏拉图的对话甚至比伟大的德国唯心主义

思想家们的著作更深刻地影响了我的思想。这些对话是我恒常的伴侣,它们是多么独特的伙伴啊!不管尼采和海德格尔怎样告诉我们现代人,希腊概念如何地预见了从亚里士多德到黑格尔再到现代逻辑的每一件事情,以致它们构成了一个界限,超出于此我们自己的问题就不会有答案,而我们的意愿也不会得到满足;然而唯一能够矫正我们作为犹太-基督教传统的继承人而拥有的虚假的优越感的仍然是柏拉图的对话。无可否认的是,同样还是柏拉图,用他的理念说、对自然的数学化以及对"伦理"的理智化为我们传统的形而上学概念性奠定了基础。但同时,他也以模仿的方式限制了他所有的主张;就如苏格拉底知道如何应用反讽在他的对话者身上做到这一点,柏拉图也通过他的对话诗的艺术剥夺了他的读者自以为是的优越性。与柏拉图一起进行哲学思考,而不是批判柏拉图,这就是我们的任务。批判柏拉图就如指责索福克勒斯没有成为莎士比亚一样头脑简单。这可能看似悖论,但仅仅是对那些见不到柏拉图诗歌想象中的哲学相关性的人来说。

知道我们不知道

当然,一个人必须首先学会模仿地阅读柏拉图。在我们的世纪发生的一些事情让这一点变得更容易一些了,特别是保罗·弗雷德兰德(Paul Friedländer)的重要研究。不过此外,除了列奥·施特劳斯(Leo Strauss)及他的朋友和学生的著作,还有其他许多来自诗人斯蒂芬·乔治[①]的圈子的有启发性但有时论证不够充分的著作,例如海因里希·弗里德曼(Heinrich Friedmann)、库尔

---

① 斯蒂芬·乔治(1868—1933)是一位富有魅力和影响力的德国诗人,他寻求复兴德语诗歌,扭转文学德语的衰落。

特·辛格(Kurt Singer)和库尔特·希尔德布朗特(Kurt Hilderbrandt)写的那些。不过,任务远远没有完成。这个任务是要将一个人在对话中所碰见的概念性主张尽可能精确地联系到它们由之产生的对话处境。因为人们会发现这里有着做与说、激情(ergon)与逻各斯的“多立克式的和谐”(Doric harmony),这种和谐不只与语词相关。毋宁说,它是苏格拉底对话的真实精神。它们在字面意义上是“引导的话语”——将你带到某处的话语。仅仅在这些方面苏格拉底对我们敞开了他的心扉并让我们知道了他真实的意愿,而不在于他诡辩地使用而常让他的对话者陷入极端迷惑的那种辩论技艺。

是的,如果人类智慧能像水通过线针那样从一个人通达另一个人,那有多好(《会饮篇》,175d)。但可惜人类智慧并非如此。它是对无知的意识,docta ignorantia。经由它,与苏格拉底对话的那个人信服了他自己的无知——这又意味着他逐渐开始理解他自身,理解他只不过生活在一种虚假的知识里。或者,我们可以借柏拉图的《第七封信》更为清楚的表达来说:不是他的论点而是他的灵魂受到了反驳。这不仅仅适用于那些相信他们自己是朋友但不知道友谊是什么的年轻人(在《利西斯篇》中),也适用于那些相信自己体现了勇敢这一战士美德的著名将军们(在《拉契斯篇》中),或者那些相信自己拥有过人知识的雄心勃勃的政治家们(在《查米德篇》中)。同样地,它也适用于那些跟从专业的智慧之师的人,最后,它甚至适用于那些最普通的市民——这些人必须让自己和他人相信他是一个正义的商人、小贩、银行家或者匠人。显然,这里所涉及的不是一门专业知识,而是另外一种理解,一种超出所有专业能力和超出对知识卓越性的一切主张的理解,超出其他所有公认的技术和科学的一种理解。这另一种知识意味着“转向理念”——转向存在于所谓知识渊博之人的所有那些假定背后的那

种东西。

但这意味着最终柏拉图没有一种让人们轻易从他那里学习到的学说，也就是“理念的学说”。虽然柏拉图在《巴门尼德篇》里批判了这种学说，这也不意味着在那个时候他开始怀疑理念论。毋宁说，它意味着对“理念”的接受表明的与其是对一种学说的接受，不如说是对那种学说有责任发展和讨论的一系列质问的接受。这是柏拉图的辩证法。辩证法是一门引导对话的艺术，它包括引导同自身的对话并热忱地寻求对自身的理解。它是思想的艺术。但这意味着当人们思考或者说这说那的时候，辩证法正是严肃地质问人们真正的意思的技艺。这样做的时候，人们就开始了一种历程，甚至更好的情况是人们已经在这个历程中了。因为这里存在着一种类似“人类朝向哲学的自然倾向”的东西。我们的思考从不满足于人们在说这说那时所意味的。思考不断地指向自身之外。柏拉图对话中进行的工作独特地表达了这一点：它朝向着“一”，朝向“存在”，朝向“善”；这些体现在灵魂的秩序、城邦的建造和世界的结构中。

作为柏拉图主义史的形而上学史

海德格尔将对柏拉图理念学说的接受解释为对存在遗忘的开始，这种遗忘的顶峰状态出现在一种仅仅根据表象性和对象性的思考中，出现在对统治技术时代的那种权利的追求中；与此相一致，他认为，甚至关于存在的最早的希腊思想也不过是在为形而上学中对存在的遗忘作准备。但我要说的是，柏拉图理念辩证法的真正意义最终是非常不同的。在柏拉图那里，超出所有存在事物的最基本的那一步就是超出了对理念“过分单纯化”的接受；于是，它最终代表了反对“形而上学”地将存在仅仅解释为存在物的存在。

实际上，形而上学的历史能够被书写为一种柏拉图主义的历史。它的历史阶段也可以这样来说：普罗提诺和奥古斯丁，麦斯特·埃克哈特和库萨的尼古拉，莱布尼茨，康德和黑格尔；当然，这意味着所有这些西方思想的伟大成就都带着疑问地回到形式的实体性的存在背后，因此回到整个形而上学传统背后。而在这一方面，这个系列中的首位柏拉图主义者不是别人，而正是亚里士多德自己。捍卫这种观点，因此也反对通常对亚里士多德批判理念说的阐释，同时批评西方传统的实体形而上学，这些都是我在这个领域里的写作目的。顺便说来，我在这个方面并不是孤立的，黑格尔也持有同样的观点。

让我的观点获得意义不是某种单纯"历史学"的任务。因为我的意愿当然不是用记起存在的历史去补充海德格尔式的对存在的渐忘史。那将是没有意义的。的确，谈论对存在日益增长的遗忘当然很恰当。在我看来，海德格尔的伟大成就在于他抱着一种诚挚问到"什么是存在？"而将我们从对存在的遗忘中唤醒过来。我记得，1924 年当海德格尔以"存在是什么？"这个问题结束卡耶坦《指称相似性》(Cajetan, *De Nominum Analogia*)的学期研讨班时，我们是如何地相对而视并对这个问题的荒谬摇头。同时，在一种确定的意义上，我们都被唤起了对存在的疑问。甚至那些捍卫传统形而上学的人士，那些想要成为海德格尔批评者的人士，也发现对存在的自明性理解不再吸引他们——一种根植于形而上学传统并被毫无疑问地接受的理解。毋宁说，他们现在把古典的回答也作为一个回答来辩护，这意味着他们把存在问题作为一个问题恢复了。

历史的终结

在每一个尝试哲学思考的地方，人们都可以在这种尝试中发

现存在回忆的发生。然而，尽管有这样的事实，对我而言这里并没有对存在的回忆史。记忆是没有历史的。不存在像日益增长的遗忘那样的日益增长的回忆。记忆总是我们想起了什么，也是我们领会了什么，所以正是那些再次向我们呈现的事物在霎那间阻止了流逝和遗忘。但对存在的记忆并不是记起曾经知道、现在再次呈现的事物；毋宁说，它是对曾经所发之问的记忆，是对一个失去了的问题的重申。一个被再次问起的问题不再被回忆；它再次成为一个问题，现在又被重新问起。它不再是对曾经被问某物的回忆——它被重新提出来了。就这样，发问重新概念化了——摧毁了但又以一种更高的形式保存了——我们思维和认知的历史。第一个这样来写哲学史的人，也是最后一个这样来写的人，就是黑格尔。在黑格尔那里，历史由于绝对精神的出场而终结和完成了。

但这就是我们的现在吗？黑格尔仍然是我们的今天吗？当然，人们不应该教条化和在一种狭隘的意义上理解黑格尔的意思。当他说到通过每一个人的解放而达到历史的终结时，他的意思是说，只有当没有比每个人的自由更高的原则能提出来之时，历史才达到了终结。而日益增长的个人不自由却开始成为西方文明的特性——可能这是一个不能逃脱的命运；但对黑格尔来说这并不构成对自由原则的有效反驳。实际上，他可能会说："纯粹是事实更糟糕罢了。"同时，我们也可以反问黑格尔：对存在的哲学思考在其中达到顶峰的第一和最终原则真的是"精神"吗？当然，青年黑格尔主义者的批判直接反对了这一点。但我相信，海德格尔自黑格尔以来第一个给我们提供了一种积极的可选择的可能性，这种可能性超出了纯粹的辩证转换。这是海德格尔的观点：真理并不是一种完全的无蔽——其理想的实现最终保持了绝对精神的自我呈现。相反，海德格尔教会我们将真理同时作为解蔽和遮蔽来思考。我们在传统中进行思考，我们感到自己一再地投入和表达着这些

思考，而进行这种思考的一切巨大努力都处在这种紧张之中。已然断言的东西并不就是一切。实际上，正是没有说出的东西首先使它成了——并使它是——一个能够抵达我们的词语。这对我来说是让人不得不信的真理。思想在其中得以阐明的概念，就如墙上的黑影一样只呈现一个侧面。它们的作用方式是单面的：先决和预断。人们可以想想，例如希腊的理智主义、德国唯心主义里的意志的形而上学或新康德主义和新实证主义的方法论。在一个它们所没有意识到的过程中，它们在设计其最高原则时都没有认识到自身概念中预有的陷阱。

由于这个原因，在与每一个我们所寻求理解的思想家进行思想的对话时，这种对话就会是永无终结的会谈。这是一场真正的会谈，在其中我们寻求发现"我们的"语言——去把握我们所共有的。有意识地与对话者保持历史的距离并将这个对话者置于一个历史上可察的事件过程中，这必将使我们为达成理解而做出的努力变得次要。其实，在它们所代表的那种自信中，一个人实际上将自己与他的对话者隔开而自闭起来。在对话中，另一方面，人们寻求将自己对他或她开放，这意味着快速地把握共有的主题材料以作为一个人与他的对话者站在一起的根基。

但如果这是事实，那么保持一个人自己"立场"的目标就面临着困境。另一方面，如果一个人将这种对话的无终结性发挥到最极端，它不就会导致一种完全的相对主义吗？但如果情况又是如此，这个立场自身不又陷入了所有相对主义者著名的自我矛盾中了吗？最后，我想，这样的对话所进行的方式与我们在生活中获取经验的方式非常相像：一个完整的经验、遭遇、训导和失望的循环并没有结合一切以便最后意味着一个人知晓一切；毋宁说，它意味着一个人受到启发并同时学会了一些谦逊。在我的著作《真理与方法》的主要章节中，我捍卫了经验的这种"个人的"概念，以反对

经验的概念在经验科学中被程式化而遭受的变形。在这个方面我感到自己像麦克尔·博兰伊(Michael Polanyi)。"解释学"哲学，有如我对它的想象一样，并不将它自身理解为一个"绝对"的立场，而是作为经验的一种途径。它的谦逊正在于，对它而言没有比此更高的原则：将自己向着交谈敞开。不过，这意味着始终预先承认你的对话者可能是正确的，甚至承认你的对话者可能更优越。这太微不足道了吗？这对我来说似乎是唯一一种我们能向一个哲学教授要求的诚挚——但这种诚挚本就是应该要求的。

我们无法逃避生活在世界之中并拥有一个世界的人的原初对话，这对我是明显不过的。即使一个人要求某种最终的责任或者根本的基础——或是要求精神的自我实现，这也仍然成立。首先，黑格尔的思想之路应该重新审视。海德格尔已经揭示了希腊形而上学传统的根源，而在黑格尔对传统概念的辩证解构中(如在《逻辑学》里所展开的那样)，海德格尔同时认识到了一种对希腊根本的忠诚。但在我看来，海德格尔对形而上学的摧毁并没有剥夺形而上学在今天的重要性。特别地，黑格尔对主观精神之主观性的强有力的思辨性超越确立了这种可能性，并提供了一条粉碎主观性之统治地位的途径。黑格尔难道不就像海德格尔转向里体现的那样，想从自我的先验原则中脱离出来吗？此外，难道黑格尔不想超越自我意识的指向，超越意识哲学的主-客结构吗？或仍有差别存在？我朝向语言的普遍性和我关于我们进入世界的语言性的主张，两者都与海德格尔分享了；它们真的形成了超出黑格尔的一步，抑或不过仍步了黑格尔的后尘？

实际上我可以说，我自己的思想事业的第一个定位就是要把被黑格尔名为"糟糕的无限"的东西带回它的光荣之地——当然，有一个决定性的修改。因为在我看来，思考——灵魂与自身没有终结的对话——不能被恰当地概括为对我们寻求认识的对象进行

不断完善的规定,不论是在新康德主义意义上(一个无限的任务),还是在黑格尔辩证法意义上(思考总在超越每一个特殊规定)。毋宁说,这里我想到的是,当海德格尔为了以新的方式提出存在问题而转向对形而上学传统的批判时,他为我们指出了一条新路
这样做的时候,他发现自己在"通向语言的途中"。这条语言之路并不专于作出判断并检查判断对客观合法性的要求;相反,它是使自身向整个存在敞开的语言之路。在我看来,整体并非某一种等待人类规定的客观性。在这方面,我发现康德对纯粹理性二律背反的批判是正确的,而它没有为黑格尔所超越。整体并非一个对象,而是一个包围着我们的、我们在其中生活的境域。

逻辑分析与阅读的较量

为了在诗歌作品中发现对真理的客观规定性理想的一种矫正,或是为了认识到概念的妄自尊大,我不必追随海德格尔——他是立足于荷尔德林来反对黑格尔的,他将艺术作品阐释为真理的原初发生。相反,在我自己最初的思考努力中这对我来说就已经很清楚了。从那时起,诗歌作品为我自己的解释学朝向提供了不断的思想食粮。同样地,从对话的角度来思考语言本质的解释学努力——作为柏拉图终身弟子,这对我来说是不可免的——最终意味着人们可能作出的每一个确切阐述在对话的过程中原则上是可超越的。用术语来严格设定事物,这在现代科学的领域中,在它将知识置于匿名的科学研究者团体之手的努力中是完全恰当的,但关系到哲学思想的领域,这就异常可疑了。伟大的希腊思想家甚至当他们的语言偶尔在概念化的固定术语中展开时,例如在论题分析时,也能够保留着他们自己语言的灵活性。另一方面,存在着经院哲学:古代的、中世纪的、现代的——和最近的。它们就像

影子一样伴随着哲学。这就是为什么思想家或是思想的真正地位几乎可以取决于相应的思想家或思想在多大程度上突破了他或她所继承的哲学语言中的用法的僵化。根本上说，黑格尔在这方面纲领性的成就有着许多先行者，这个成就在他手里就成了辩证法。甚至像康德这样总是记着后期经院哲学的拉丁用语、讲究思想形式的思想家，也确立了他"自己"的语言，这种语言的确没有使用新的术语，但传统的语言在其中获得了新的用法和新的意义。同样，胡塞尔之所以高明于同时代的和过去的新康德主义者，正在于这样一个事实，即他直观的智性力量与传统的技术表达相融合并继而与他词汇的描述的弹性统一在了个人风格里。海德格尔毫不犹豫地诉诸柏拉图和亚里士多德的例子来为他的语言用法的新颖性作辩护，而顺便说来，他现在为人紧紧追随的程度已经超过了最初的煽动性效果和公众的惊愕所能容许人预想的。比较于科学和现实生活，哲学发现它自身处在一个特别的困境中。我们的日常语言并不是为了哲学思考而创造的。哲学始终发现它自身处在一个对语言有紧迫需要的状态中。这是哲学的特质，而这种不幸、这种痛苦越是被感觉到，哲学就越是大胆地开辟新的途径。一个人，如果他只是武断地引入术语，只是狂热地"定义属于个人的概念"，那么他就将自己标示为思想方面的业余爱好者。相反，真正的哲学家经常唤醒已经居留于语言中的直观能力，并且每一种语言上的热情，甚或每一种语言上的狂热，都能处于恰当的位置——只要这被那些与哲学家一块儿思考或随他进一步思考的人接受到语言中去，而这意味着只要语言能够扩张自己、延展或是照亮交流的境域。

哲学从未发现它的对象已在手边，它必须自己提供这个对象；不可避免的是，哲学并不在一些命题系统里活动，虽然这些系统的逻辑形式化和对确定性与单义性的批判性检验可能以某种方式加

深哲学的洞见。这样一种语言方式并不从世界中造成“革命”，甚至日常语言学派所宣称的那种革命。我们可以用一个例子来阐明这个观点：如果一个人用逻辑的方法来分析柏拉图对话中的论辩，展示矛盾，填平鸿沟，祛除错误的演绎，等等，人们就可以得到一种清晰的收获。但一个人用这种方式学会阅读柏拉图了吗？他把他的问题转化为自己的了吗？他成功地学习了柏拉图而不是仅仅增强了他自己的优越感吗？在这个例子里适用于柏拉图的可以推广到所有的哲学家。柏拉图已经在他的《第七封信》里恰当地、也是一劳永逸地描述了这一点：一个人用以哲学思考的方式并不是哲学思考自身。单单逻辑严密不是一切。倒不是逻辑没有它自身显著的有效性。但是，对论题的逻辑分析限制了提问的范围以便专于论证，而这样做就阻碍了世界在我们自己对它的经验中敞开。这是一个解释学的发现，我相信最终它将与我们在后期维特根斯坦中所发现的相融汇。他在后期的著作中修正了《逻辑哲学论》中的唯名论偏见，而将所有的对话都引回到生活实践的情景中。当然，这种将哲学还原到实践情景中的结果对他来说仍然是消极的。这正是由于他断然拒绝了所有不可证明的形而上学问题而不是赢回了这些不可证明的形而上学问题——因为不管它们多么地不可证明，我们仍然可以在这些问题中探察我们在世之在的语言学构成。正是由于此，我们能从诗人那里学到的当然要多于从维特根斯坦那里学到的。

诗的真理是无穷无尽的

在诗中，有一件事是无可争议的：概念的阐释从来不能穷尽诗歌意象的内涵。没有一个人会对此进行争辩。实际上，至少从康德以来这个观点就被认识到了，如果不考虑更早些时候鲍姆嘉通

发现了诗的真理是一种感性认知。从解释学的观点来看这有着特别的重要性。在诗中，仅仅把审美的与理论的分离开来，把诗歌从规则或概念的压力下解放出来并不足够。因为诗歌仍然是一种述说的形式，在其中概念进入了一种相互关联。所以解释学的任务就是去领会如何在语言的约束性情景中确定诗歌的特殊位置，而这里总是会牵涉到一种概念的要素。问题是：语言以何种方式成为了艺术？我在这里提出这个问题并不仅仅因为解释的实践总是与说话的形式和文本的形式相关，而在诗中也关乎到语言上创作的作品或著作，即关乎到文本；相反，是因为诗歌作品是在一种新意义上的文本：它们是一种"显赫的"意义上的文本——即"显赫的文本"。在这种文本中语言在它充分的自治中出现。这里语言正好代表了它自身；它将自身带于我们之前而立，然而通常地它的语汇被述说中的意愿所接替并在用过之后被超越。人们可以这样说，在某种意义上，语词完全消失在了它的功用中。

这里我们有了一个带着它自身困难的解释学问题，因为通过诗歌一种特别的交流发生了。在一首诗里，是与谁展开这种交流呢？是与读者吗？与哪个读者？在这里，提问与回答的辩证法——它始终是解释学过程的基础，符合对话的基本结构——经历着一种特别的修正。诗的接受与阐释似乎蕴涵了一种独特的对话关系。

当一个人研究不同种类述说的特性的时候，这一点就会变得特别清楚。首先，诗的措辞在对话关系中显示了一种宽范围的区别。例如史诗、戏剧和抒情诗。但也存在着另一些种类的述说，在其中问与答的基本解释学联系经历着一些基础的修正。我在想的是，例如，宗教述说的不同形式，如赞颂、祈祷、布道、祈福。人们也可以提到神话传奇、法律文本，甚至是或多或少有些口吃的哲学语言。所有这些都涉及到运用的解释学结构；自从《真理与方法》出

版之后我已经越来越全神贯注于这种结构中。我相信我已经能够通过从两个方面处理问题而更接近这里所涉及的：首先，从我对黑格尔的研究——在他那里我已经领会了语言在联系到逻辑时的作用；其次，从现代深奥诗歌的角度——我已经为此写了一本书，选择了保罗·策兰（Paul Celan）的“生命结晶”（*Atemkristall*）作为评论的对象。对它们的反思已提醒我，并能不断地提醒我们大家，柏拉图不是一个柏拉图主义者，而哲学也并非经院哲学。

重新思考《真理与方法》

既然从 1960 年《真理与方法》问世以来到现在已经过去三十多个春秋了，这时候也许该开始思考这项事业的贯通性了：它把从不同侧面进行的不同研究集合在一起并尝试将它们融合进一个哲学的综述。所以我想在这最后一部分努力做一个自我批判。我在《真理与方法》里从事的那些研究是构成了一种哲学整体的统一，还是有人能觉察出它们内部存在着巨大裂缝，或是整个论证思路都充满了不一致，或是结构性缺陷？它们在各处的陈述形式已经过时了吗？

当然，在精神科学的范围内将重点放在历史和语言学学科里，这在今天似乎过时了。在一个“社会科学”和结构主义及语言学的时代，一种寻求与历史学派的浪漫主义传统联合的努力似乎不再充足。我由之开始的有限的经验范围可以在某种程度上解释这一点。然而，我的全部工作都意在表现解释学经验的普遍性，而如果这个经验真是普遍的，它就应该能从任何起点都可以通达。

当我在为《真理与方法》构思我的解释学理念时，毫无疑问我脑子里所想的自然科学的图景非常片面。现在我在这方面已经非常清楚，即整个一大片解释学问题的领域被我遗漏了，这片领域已

经超出了我自己对当前科学研究的方法和程序的认知范围。真的只有在历史学—语言学学科里，我才有足够的积累在这个或那个方面参与真正的研究。在我不能研究原作的情况下，我不能感觉到我有理由去使研究者意识到他正在做什么和他现在的情况。毕竟，解释学反思的有效性正依赖于那些源自具体解释学实践的经验。

然而，我在1934年读到莫里兹·施利克(Morita Schlick)对基本句子①的教条令人信服的批判时就已经非常清楚，在自然科学中有着解释学的问题。当我著作的理念在20世纪30年代发展的时候——当时的环境意味着日益的孤立，物理主义和科学的统一是印于我们脑海中的正统图景。在那个时候，盎格鲁-撒克逊哲学思想中的"语言学转向"甚至还没有露出地平线。只是在走完了导向《真理与方法》的思想之路以后我才有时间去研究(诸如)后期维特根斯坦的著作，再晚些时候我才认识到卡尔·波普尔(Karl Popper)对实证主义的批判中也蕴涵着相似于我自己的研究方向的主旨。

所以我非常清楚我的思考行程中的出发点如何吸引着那个时代。环境的变化为解释学实践铺设了道路，把这些变化考虑进来正是年轻一代的任务，而这很幸运地发生了。这些年里兴起的批判在许多方面激起了活跃的讨论。

今天当我回顾过去的时候，我特别看到了一点，在这一点上我没有得到我为《真理与方法》所争取的理论的内在一致。我没有足够清楚地表明，两个同时放在"游戏"概念里的基本思想如何相互协调，又如何与现代思想中的主观主义相对立。一方面是我们与艺术的游戏，另一方面又把语言放在交谈中，从而有着语言的游

① protocol sentence，描述直接经验或者知觉的命题。——中译者注

戏。有鉴于此，一个更深而有决定意义的问题就出现了，它涉及到我是否成功地、足够清楚地表明了，解释学尺度超出了奠基于意识之上的那类思考，即超出了德国哲学所谓的“自我意识”。这就要求表明，在理解中他者的差异并没有被克服，相反，被保留下来了。我要做的是再次回到我的游戏概念，把它置于一种本体论的、为语言性这一普遍要素所拓宽的视野内。

换句话说，我需要将语言的游戏与我设计为解释学典范的艺术游戏统一在一起。人们可以在玩一个游戏的模式中思考语言性世界一经验的普遍性，这是很显然的。实际上，在《真理与方法》第二版(1965)的前言和1963年我一篇关于“现象学运动”的论文中，我都谈到了我的“游戏”概念与后期维特根斯坦的“语言游戏”的异曲同工之妙。

意义和语言游戏

把学习说一门语言说成是一种“学习过程”其实只是一种说话的方式。在现实中，它是一种模仿和交流游戏。进行着理解的孩子有着模仿和形成语音的自然冲动(或是为了学学样子，或是出于单纯的快乐)，这种天性与启蒙的意义闪现结合在那个孩子的头脑里。没有人能真正说出孩子对意义的理解是如何发生的。总是有一些对意义的前语言经验，在那个时刻到来之前早就一直在进行了；当然也有着表情与姿态的交流，所以从前语言理解向语言理解的所有这些过渡才能平稳地进行。同样不可捉摸的正是这个结果是如何达到的。所以没有人能彻底弄明白，来自今天语言学的术语即“语言能力”真正意味着什么。显然，它不管意味着什么，都不能客观地描述为一系列目录以确定什么是语言上正确的。相反，“能力”这个术语所意味的正是，语言能力是在一个说话的人那里

发展起来的，不能把它简单地描述为对规则的运用或者规则主宰下的语言操作。相反，必须将这个能力视作产生于虽在一定界限内进行但不受妨碍的说话实践。与语言能力这个概念形成对比的是，我自己的努力的一个中心部分一直是解释学地论证语言的普遍性。因为我认为，学习说话和获得面对世界的一个方向，二者不可分离地结合在人类文化发展的历史中。这可能是一个没有终结的过程，而正是基于这个，人们同时获得像语言“能力”一样的东西。把这个过程和学习一门外语的过程进行比较会是很有益的。总的说来，只有在一个人自己的母语里，或是一个人自小生活和生长于其中的语言里，能力才是可以获得的。这印证了这样一个事实，即一个人通过他的母语学会与这个世界相互作用，而反之，人自己说话的能力的最先萌芽是在一个人对周围世界的指向中开始被清楚表达出来的。

问题就在于，玩语言游戏——对每一个人来说这也是玩世界游戏——是如何与玩艺术游戏结合在一起的。两者是如何相互联系的？我认为，在两种情形中语言性都被结合进了解释学的维度，这是很清楚的。我相信，在《真理与方法》里我已经相当令人信服地揭示了对所说的理解必须根据对话的情景，而这意味着最终根据问与答的辩证技艺。正是在这样的情景里人们使得自己可以去理解，也通过这样的情景人们可以清楚地说出对话双方共有的世界。我已经越出了科林伍德发展起来的问与答的逻辑，因为一个人的世界指向不仅仅——如他所认为的——在发展问与答的述说之间找到表达，它也从交谈的主题对象这一面发生在我们身上。那就是说，主题材料“引起了问题”。同样地，问与答来回游戏于文本和它的解释者之间。文本是被写出来的，这一事实本身全然没有改变基本的问题境况。被谈论的总是材料：是这种还是那种方式？一种书写的交流，例如一封信，仅仅是用另一种方式来继续对

话。同样，一本书，在等待读者回应它时，也是这样一种对话的开始。有什么东西在它之中“进入了言词”。

永无休止的问与答的辩证法

但它是如何与艺术品相关，尤其是如何与语言艺术品相关的呢？这里一个人如何能够谈论一种理解的对话结构呢？作者并不作为一个应答的伙伴出现，也没有关于是这种还是那种方式的某个主题要讨论。相反，文本和艺术作品独自存在。这里问与答的辩证交流只要发生了，就似乎仅在一个方向上运动，即从寻求理解艺术作品的人那里出发，从那个质问艺术作品和他或她自身并倾听作品回答的人那里出发。作为这样一个人——他就是这一个人，他可能像任何思想着的人一样同时既是提问者也是回答者，如同两个人之间真实的交流。但进行着理解的读者与其自身的这种对话似乎不是与文本的对话，因为文本总是已经固定并被确定给予了的。或者，真的是这么一回事吗？究竟是否有明确给定的文本呢？

问与答的辩证法并没有在这儿停止。正相反，艺术作品的独特性正在于人们不能完全理解它。也就是说，当一个人带着疑问接近它时，他决不会得到一个他现在“知道”的最终答案。人们也不能从它那里得到相关的信息，并且关注到这些信息。人们不能完全地收获居留于艺术作品里的信息以致它能(可谓)被穷尽：像在另外一些仅仅为我们提供某种建议的交流中一样。无论一部诗歌作品通过真实的耳闻还是通过一个读者内心耳朵的倾听来抵达我们，对它的领会根本上都是一个循环活动——回答又作为提问反射回来并激发起新的回答。这是让我们留连于艺术作品中的动力，而无论它是哪一种艺术。流连其中很显然是艺术体验的显著

特征。一件艺术作品是永不枯竭的，它从不会变得空泛。相反，我们将每一件非艺术作品定义为仅仅是模仿或是廉价的激情，正是由于我们发现了它的“空洞”。没有艺术作品总以一成不变的方式呈现给我们。结果就是我们每次与其相遇时都要作出不同的回答。在我们自身之中的其他的敏感、其他的专注、其他的出口允许那样一个单一、独特、个别、自我同一的艺术主张的统一体产生永无止境的多样性回答。我认为，试图用这些没有终结的多样性去否定作品不可动摇的同一性，这是错误的。与汉斯-罗勃特·尤斯(Hans-Robert Jauss)的接受美学和雅克·德里达(Jacques Derrida)的解构主义(两者都非常接近于这种做法)相对立，这对我而言的意味是：坚持文本的同一性既不是退回到已经没落的柏拉图主义古典美学，也不等于落入形而上学的窠臼。作品——我们所阅读的文本——并不是我们空想出来的。

捍卫“糟糕的无限”

同样，人们也许会问，是否我本人将理解的差异和文本或作品的同一结合在一起的努力以及特别地，是否我对艺术领域里“作品”概念的坚持，自身确实没有预设一个形而上学的同一性概念：如果解释学意识所进行的反思也指引我们认识到理解总是有差别的理解，那么一个人真正公正地对待了艺术作品所特有的抵阻和不可理解性吗？艺术作品的典范真的能够提供一个框架让某种普遍解释学在其中得以发展吗？

我回答：这其实是我整个解释学理论的起点。艺术作品对我们的理解来说是一个挑战，因为它一再地躲开了我们所有的阐释，摆出一种不可征服的抵制变为概念之同一的姿态。这一点我认为从康德的《判断力批判》里就已经可以看到。也是由于这个原因艺

术的典范具有指引道路的功能;《真理与方法》的第一部分(关于审美意识的)就具有这个功能,这代表了我整个哲学解释学计划的一个特征。如果一个人想让“艺术”——尽管它的“主张”有着无止境的多样性和差异性——作为真理而被接受,那么这就变得非常清楚了。

从一开始我就将自己当作黑格尔所称的“糟糕无限”的捍卫者,它让我处于一种与黑格尔的靠近之中,虽然这种靠近有些紧张。无论如何,《真理与方法》中讨论反思哲学的局限性然后过渡到经验的概念分析中去的那一章尽力澄清了这一点。这里我用黑格尔善辩地用以反对他人的一个概念,即思辨哲学,来反对黑格尔自己:在他的辩证法里我看到了一种与现代科学思想可疑的折中。在他的辩证法里,当他用他的方式将正在进行的经验的客观反思融入到思想的自我反思中时,这归根到底还是在思想自身内部的一种调和。

另一方面,人们很难摆脱基于意识的唯心主义的内在封闭性,以及那种把一切都吸纳到内部的反思的漩涡。当海德格尔自己超越了对此在的先验分析和他称为“真实性的解释学”的方法时,他不是正确的吗? 同样,联系于海德格尔思想的这个转向,我是如何发现一条我自己的道路的呢?

首先,我将威廉·狄尔泰和他关于确立人文科学方法论基础的疑问作为我的起点,并且将我的观点与他的进行了批判性的对比。我必须承认,对这条道路的选择使得捍卫我自始就一直关注的解释学问题的普遍性变得更加困难了。

实际上,人们从《真理与方法》中的论辩要点的数目就能感觉到,我将“历史的”人文科学作为起点是相当片面的。特别地,对时间距离之重要性的辩护虽然本身自有其说服力,但却不足以为讨论他者之差异的根本重要性和语言作为交谈所起的基础作用提供

一个好的准备。我认为，如果在一种更普遍的意义上谈论距离及其解释学功能，本会跟主题更合拍。毕竟，解释性的距离不必总是历史的距离；它也不总是一种时间方面的距离以使我们能克服虚假的过分共鸣和扭曲了的运用。甚至在同时发生的情况下，距离也能作为一种重要的解释学要素来起作用。例如，在两个在对话中寻求共同基础的人的遭遇中，也在与说着异国语言或生长于异国文化的人的遭遇中，每一个这类的遭遇都让我们意识到我们自己对主题的先入之见，这些先入之见对个人自己来说是如此自明以致他不能注意到他天真地假定了其他人的观念就与他自己的相同，而这个假定显然产生了误解。这里我对谈话的原初意义的坚持在人种学研究中已经变得重要了，特别是涉及到其问卷技术的可疑的有效性。然而，凡是时间距离发挥作用的地方，它仍然提供一种特别的批评性帮助，这一直是真实的。有些变化通常只在那种情况下才变得明显起来，而有些差别只在有时间距离时才能得到注意。例如，可以想想对现代艺术评价的困难，这个困难一直在我脑海里，特别是在我自己对时间距离的辩护中。

"被抛怎么样呢？"

毫无疑问，这样的考虑扩展了距离的意义。尽管如此，它们还是处在一种人文和社会学科的理论即精神科学的语境中。但我的解释学哲学最深的推动力不同于此。我生于其中的哲学语境正是主观唯心主义和它的危机之时，这场危机在我年轻时随着克尔凯郭尔对黑格尔的批判的回潮而爆发了。这个批判给了理解一种全然不同的含义。根据克尔凯郭尔所说，正是他人破除了我的自我中心主义并给了我一些东西去理解。这个克尔凯郭尔主旨从一开始就引导着我，并完全进入了我 1943 年的演讲"现代德国哲学中

的历史问题"。当海德格尔在一份打印稿中读到这篇小作的时候，他赞许地点点头，但随之就提出了一个问题："被抛怎么样呢？"①海德格尔的问题是说，在被抛的完整意义中，人们可以发现对充分的自我表现和自我意识的幻想的一个充足反例。但我想到的是他人的特殊自主，因此，相当合乎逻辑地，我试图把我们朝向世界的语言性确立在对话中。而当我这样做的时候，我发现一系列复杂的问题向我敞开了；早在我的努力之前，有些思想家就已经谈到过这些问题了，如索仁·克尔凯郭尔、弗里德里希·戈加登(Friedrich Gogarten)、特奥多·海克尔(Theodor Haecker)、弗里德里希·艾伯奈(Friedrich Ebner)、弗朗茨·罗森茨威格、马丁·布伯和维克多·冯·魏茨泽克(Viktor von Weizsäcker)。

今天，当我尝试着反思我与海德格尔的关系及我与他的思想的联系时，这一点就变得很清楚了。我的批评家从全然不同的方式来看这种联系。总的说来，他们聚焦在我使用了"历史效果意识"这个术语上。虽然海德格尔已在《存在与时间》中清楚论证了"意识"的本体论偏向，但我对这个术语的利用对我来说仅仅表示了对语言的某种自然用法的接纳。无疑，这也让人觉得我似乎一直沉迷于早期海德格尔的起点，即把一种关注存在并以对存在的理解为特征的此在作为起点。当然，后期海德格尔明确地尽力克服在《存在与时间》中所发现的先验哲学的自我观。然而，我自己引入历史效果意识这一概念的意图却恰恰标志了追随后期海德格尔的踪迹。当海德格尔自己的思想表达超出了形而上学的概念化语言时，他就进入了"无言"——缺少或需要语言——从而开始借用荷尔德林的语言，采纳了一种半诗化的用语风格。在我最近一本题为《海德格尔之路》的关于后期海德格尔的短篇作品集里，我

① "Und was ist es mit der Geworfenheit?"

已经尽力表明后期海德格尔的语言用法并不代表转向了诗歌，而相反正完全符合将他引向了一条全新发问线索的那种思考。

1928年，随着海德格尔离开马堡回到弗莱堡，及我在马堡教学活动的开始，我对德格尔的师从关系就终结了。然后，1936年有了海德格尔的三篇法兰克福演讲，也就是今天著名的《艺术作品的起源》(*The Origin of the Artwork*)。当海德格尔首次作演讲时，我专程到法兰克福去听了。在这些演讲中，海德格尔是以"大地"这个概念引人注目地再次突破德国哲学词汇的限制的；这套词汇曾长期游荡于德国语言的语言精神之外，而海德格尔一直在他的演讲里不断地更新它，不断地给它灌注活力。这三个演讲如此切近地说出了我自己的问题和我自己对艺术与哲学的密切关系的体验，以致它们立即在我心中唤起了直接的反应。我的哲学解释学恰恰是寻求坚持这种尝试和后期海德格尔的提问方式，是想使它以一种新的方式得到理解。在寻求达到这个目标的过程中我勉强地保留了意识的概念，而海德格尔将他的本体论批判指向了这个概念以反对把它作为思想的最终基础。然而，我努力将这个概念限制在它自身之内。毫无疑问海德格尔在我对这个词的使用中看到我又退回到了他已经超越了的思想维度——即使他当然也不会看不到我的意愿实际是指向他的思考方向的。不管怎样，我必须让别人来判别，我所遵循的道路是否可以宣称至少在某种程度上跟随了海德格尔的思想探险。但我认为今天人们至少可以说，我自己的道路中有一个方面使得后期海德格尔思想中的某些努力有了确定的意义，并也指出了某些不是通过简单追随海德格尔的思想导引就能做到的事情。显然人们最好以正确的方法读读《真理与方法》中关于历史效果意识的章节。人们不能在它之中仅仅看到自我意识的一个变形；例如，对历史作用于我们的方式的某种意识；甚至也不是人们能将新的解释学方法奠基其上的某种事物。

的那些概念也通过在一定的运用语境中被使用而获得了新的意义和定义。顺便要说的是，我所使用的概念与其说是古典亚里士多德主义形而上学中的概念，不如说是通过海德格尔的本体神学而新近为我们解放出来的概念。更深地说，它们属于柏拉图传统：例如，像 mimesis，methexis，participatio，anamnesis，emanatio——我经常以一种变型方式，如表象，来使用它们中的许多——都是从柏拉图而来的术语。在亚里士多德那里它们仅仅作为他所批判的表达形式而出现，因此它们并不属于亚里士多德所奠基的学派后来所采用的那种形式的形而上学的概念体系。

在这个方面，我最后略微谈谈我真正背离海德格尔思想的一点，这一点涉及了我的著作中关于古代哲学一个可观的部分，特别是我对柏拉图的研究。（顺便说说，我很满意地知道，恰恰是现在收录在我的作品集第六卷和第七卷的那些关于柏拉图的论文在海德格尔的最后岁月里对他产生了意味。）在这些研究里，我认为不可把柏拉图当作本体神学的准备者和先驱者来阅读。（并且，顺便说来，正因为柏拉图不是本体神学的预备，保罗·纳托普所强调的——实际是过分强调了——柏拉图与康德的接近才有可能。）甚至亚里士多德的形而上学都包含有其他不同于海德格尔在他的著作中所揭示的因素。在这里，我相信我能让海德格尔看出他自己的阐释中的某些局限。我特别想到的是，海德格尔早期热衷于谈论“著名的类推”。在马堡的时候他很喜欢谈论这些。他很欢迎亚里士多德主义的 analogia entis——存在的类推，很早就把它当作亲密的战友来一起反对最终基础的迷梦；后者是胡塞尔以一种费希特式的风格主持的一项事业。同样，当海德格尔通常用到“同等原始”之类的术语时（这个术语无疑摹仿了“存在的类推”，本质上是海德格尔在朝一个更有解释学特征的现象学语汇运动过程中的另一个要素），他也小心地与胡塞尔的先验自我阐释保持距离。将

海德格尔推向他自己的道路的，不完全是亚里士多德以他的实践智慧概念对柏拉图“善的形式”提出的批判。他还从亚里士多德形而上学本身的中心，以及实际上直接从亚里士多德的《物理学》接受了其他的动力；后一种渊源可以从海德格尔关于《物理学》的富有洞见的论文中非常清楚地看到。从这个事实出发，为什么我赋予了语言的对话结构如此中心的地位就很明显了。我从柏拉图伟大的对话中，或者说从柏拉图诗歌式地创作的苏格拉底对话中所领会到的，正是科学意识的独白结构从不允许哲学思想实现它的意愿。在我看来，我对柏拉图《第七封信》补遗的解释超越了所有关于这封信的真实性的激烈辩论。只有从这封信出发，才可能完全理解为什么哲学语言从那个时候开始就处于不断与自身历史的对话之中：首先是通过作注、纠正和变更；然后，随着历史意识的兴起而进入了历史性重构和思辨性转化之间的一种新紧张。哲学的语言就这样保留了对话，即使当这个对话的展开跨越了数个世纪甚至千年的距离时。由于这个原因，哲学的文本与其说是文本和著作，不如说是对一个穿越岁月而进行着的对话的贡献。

同一与差异

可能这里该说说同一与差异，或者如果你愿意可以说 différance①——从胡塞尔开始。胡塞尔的时间意识现象学试图描述客观有效性的时间基础。这无疑是胡塞尔的意愿，并有着相当的说服力。在我看来，即使一个人抵制了胡塞尔的终极先验基础、先验自我以及这种先验自我在《逻辑研究》中时间性的自我结构——作为基础的根本例证，同一也并没有被置于危险境地中。

① 伽达默尔在此是影射德里达为了得出一个哲学观点而故意拼错法文的差异一词。

我认为，自我的同一，作为在对话中对话者之间构建起来的意义的同一，仍没有被这个讨论所触及到。他人对我的理解绝对无法达到被理解之事的全范围，这显然是正确的。这里解释学分析必须清除理解的和理解一致的错误模式。理解上的一致从不意味着差异完全为同一所克服了。当人们说一个人就某事已经理解了某一个人，这并不意味他也有了完全相同的处境。德语中意为"一个人达到一致"的短语(man kommt überein)很好地表达了这一点。或者，诉诸于希腊语的表达力，它是 syntheke 的高级形式：这个词意味着某种"走到一起来"，如在一个协议或条约里一样。如果人们将说话、谈论中的诸要素孤立起来加以批判，那么我觉得这正好与正确方法相反。是的，在这种情况下，相同者都不再相同，所以人们可以理解为什么一个关注"符号"的人不得不谈论差异(différence 或 différance)。在一种绝对的意义上说，没有一个符号是与它自身等同的。德里达对他在《逻辑研究》和在《现象学观念》中的意向性概念中发现的胡塞尔的柏拉图式批评是对的。但是这一点早就为胡塞尔本人所澄清了。似乎对我而言，从消极综合和不明意向性的概念到解释学经验有一条清晰的、直接的线索。而在它之中，每一个人(至少那些摆脱了对先验思考的冲动的人)都会同意我的声明："如果一个人理解了，那他就是不同地理解了。"

自从我完成《真理与方法》以来的几十年里，与构成解释学的一整套复杂问题相关的文学概念一直是我研究的一个首选主题。我的著作集里的第八卷和第九卷除了对歌德、荷尔德林、里尔克、克莱斯特(Kleist)、斯蒂芬·乔治、保罗·策兰和其他作家的阐释之外，还包含了文学解释理论。同样地，人们也可以在第二卷发现两篇来自 80 年代十年间的、与文学文本有关的论文："文本和解释"尝试着将我数个关于文学文本的观点集中起来，"摧毁与解构"

的主题则是近来关于解构主义的争论——解构主义这个术语已经通过德里达对它的运用而在文学理论中获得了重要的影响。如我已经指出的，我在《真理与方法》里还没有将语言游戏和艺术游戏之间的必然差别足够精确地定义下来。事实上，语言与艺术的关系没有一个地方能像在文学里那样得以理解，因为文学是说——也是写。

阅读和再现

由于古体诗和修辞学一起出现，然后又伴随着阅读文化的传播——这在希腊文化时期就发生了，不过在技术革命时代当然表现得更加充分——成文的，litterae（文字），就和"文本"这个概念结合在一起了；这一点非常重要。这意味着阅读进入了解释学和诠释的中心。解释学和诠释都为阅读服务，因为阅读同时就是理解。所以人们在处理文学解释学时，根本上是在处理阅读的本质。人们也许完全相信鲜活的、存活在讲话中的词语和语言是首要的；然而，人们必须承认阅读有着一个更为宽广的环境。这个环境证明了我在《真理与方法》第一部分结尾以一种非常粗浅的方式提出、从而有待将来发展的那种相当广义的文学概念。

这里我认为有必要区别阅读和再现。埃米里奥·贝提（Emilio Betti）在他的解释理论中完全分离了理解和再现；我不可能像他走得那样远。在这点上，我必须坚持的是，正是阅读真正地规定了我们体验艺术作品本身的方式，而不是再现。我坚持认为，就如诗歌文本是"显赫"意义上的文本，对艺术作品的体验也向我们揭示了一种"显赫"意义上的"阅读"。我相信，阅读其实是一切与艺术的遭遇发生的最基础的形式。进行阅读不仅与文本相关联，也与绘画、雕塑和建筑相关联。

然而，再现与此不同，因为它关系到通过使用声音和声音变体的感性材料来重新实现某种东西；这样，它就与某种新创造相关。当然，再现寻求的是真正地将艺术作品表现出来——舞台上的戏剧或是由音调构成的乐谱——而这生动的再现正好担负了“诠释”之名。正是这个原因，在诠释中必须保持再现和对阅读的训练之间的关联。因为再现某物也就是去理解它，即使它不限于此。所以再现并不是自由的创造；相反它只是 Aufführung（表演或创造，在字面意义上表示“高级的”）——就如德语中的这个词清晰地表达出来的那样，它是一种实现，依靠这种实现，对一件非常确定的作品的理解就导向了一种新的、真正的实体。然而，阅读不是这样的，因为意义的感性现实在阅读过程本身中达到了其最高的实现。所以在阅读的情况中，理解不必如它在再现中的情况一样以一种新的感性表现形式来实现。

我认为，大声阅读非常清楚地表明了阅读是一种意义的完成；这是属于一个人自己的，它在自身内部、在履行的过程中得以实现。我们从这个例子也可以看到，阅读本质上不同于戏剧的或者音乐的表演、表现或是再现。在“默读”中更是如此；或者甚至当人们在阅读中把这大声地读出来时也是如此，例如在古典诗中就显然是的。实际上，默读是一种意义的充分完成，虽然它仅通过直观以一种简略的方式来实现。它允许不同的想象来充实。我曾通过引用罗曼·因加尔登（Roman Ingarden）的著作论证过这一点。①同样的事情也适用于引用文本的人。一个优秀的引用者不能片刻

---

① 在音乐中，阅读和再现的关系是一个特殊的问题。人们定然会承认音乐不会在对乐谱的阅读中被体验到；这构成了与文学阅读的差异。戏剧是为了表演而不是仅仅为了阅读。甚至史诗在游吟诗人得到它之前也就已经在一种外部意义上存在了。然而，本质的差异仍然存在。人们创造音乐，而听者必须跟随着音乐。——伽达默尔注

遗忘他或她不是真正的说话者,而正服务于阅读的过程。虽然引用文本是一种再现,是为了另一个人的陈述,并因而包括了在感性世界中一种新的实现,它仍然始终被包容在阅读过程的亲密性中。

与这种种差别有关,我们需要澄清一个我再三地试图想通的问题:作者的意愿在解释学的过程中究竟起到什么作用?我认为,这在日常用语中很清楚。在日常语言中,人们不用穿透书面文字的固定性,人们必须理解他人的用意,人们必须理解他人想说的东西。可以说,那个他人没有将自己从自身中分离出来而进入写作或无论哪一种固定的讲话形式,并将它传达或陈述给一个未知的人听;那个未知的人可能由于故意或无意的误解而扭曲应该理解的东西。更有甚者,一个人没有从躯体上或时间上和他正在说话的对象——聆听他说话的那个人分离开。

这个他人对我所想说的话的理解程度,甚至通过这个聆听者如何处理它而表现出来。被理解了的事情因此脱离了只在某一方向上打转的不确定性而给出了一种新的确定性,这种确定性允许它被理解或误解。这就是发生于一个对话里的:事情的意义被陈述出来,而通过这种陈述它变得为人共有。私人的表述总是内含在交流事件之中,它作为纯粹的私人性可能不被理解。因此,对"作者头脑"的讨论其实只在当处理对象不是活生生的对话而是形式固定的表达或者文本时才起到解释学的作用。在后一种情况里,问题就是:人们只有回到作者或者原创者那里才能理解吗?如果一个人真的回溯到了作者头脑里所想的,他是否就是充分理解了?而如果由于人们对作者并不了解从而使这一点都不可能,这时候又会如何呢?

在这一点上,我觉得传统的解释学仍然没有完全克服心理主义的影响。在对作品的所有阅读和所有理解中,一个人是在处理一件事或一个过程,经由此,已经被固定于文本之中的内容又被提

升为新的陈述并被重新具体化。现在，真实述说的本质正是所意味的总是超出所说出的。由于这个原因，对我而言，将说话者的意愿具体化为理解的尺度构成了人所未意识到的存在论误解。它假定人们能通过一种辨认和再现，以某种方式再一次重构这个意愿，并且只有此时才转而求助词语以作为意义的标准。但如我们已见的，阅读并非允许与原初意愿进行对比的再现过程。假设它能如此做，就是做了一个已经为现象学研究所否定了的认识论假设——我们在我们的意识面前放置了实际意指的那个事物的某种图景，即所谓的 Vostellung（表象）。但在我看来，所有的阅读都超出了从词语向文本意义本身的僵化的追溯。它并不再次展现创作这些意义的原初过程——人们将这个创作过程理解为一个心理事件或是表达的事件；而除了从词语切入之外，阅读也没有他途可以证明文本的意义。这还意味着，当一个人理解他人所说的时候，所理解的就不仅仅是所要意味的，也是所共享的，即某种共同的东西。当一个人通过阅读将文本带入言说时，即使这种阅读没有什么可让人听见的发音，他也会在文本拥有的意义范围中获得意义，并让这种意义成为读者自身已经敞开的意义领域的一部分。最终这证实了一个我也采纳的浪漫主义洞见：所有的理解都已经是解释。施莱尔马赫曾经将此阐释得很清楚：

“解释（Auslegen）和理解（Verstehen）的不同，仅仅类似于大声说出口和在内心述说的不同。”不过，这并不意味着内心的述说如给定的文本一样有同样的清晰度，而正好相反：大声的述说从未充分表达一个人想要表达的意思。

对阅读来说也是如此。我们所谓的阅读是指带着理解去读。所以阅读本身已经是对意义的一种阐释。所以在意义的所有展开和所有实现中，阅读是它们共有的基本结构。即使阅读不是一个再现的过程，人们所阅读的每一个文本也只在理解中实现。因此，

对将被阅读的文本来说，在充分展现作品的过程中，读者会体验到自身获得了更多的存在。即使不是舞台上或指挥台上的那种再现，这看来也确实如此。

解释学和历史

在“文本和阐释”中，我比较详细地分析了解释学所处理的不同的文本形式。不过，历史文本是一种特殊的情况，需要在此进行更深的讨论。在《真理与方法》中，我从这样一个假设开始，即历史研究在其终极意义上是阐释，因而是对意义的一种执行和实现。不过，即使一个人从这个假设出发，他也必须问：历史学家与被研究的文本（也即历史自身）的关系是否并不区别于语文学者与文本的关系？历史学家对我在《真理与方法》中论点的抵制使我意识到，我太过切近地将历史学家特别的理解方式比作了语文学者的理解方式。我现在明白，这不仅仅是我在《真理与方法》中所以为的一个范围问题。历史不是扩大了的语文学，如我在那里所指出的一样。相反，在这两种情况里，存在着一种意义相当不同的文本，因此也存在着不同意义上的对文本的理解。

整个的过去——人们也许会将其作为历史理解的最终对象——是文本，但并非在单个文本结构对语文学者构成一个文本那种意义上。整个历史，像具体的文本被给予语文学家一样而给过历史学家吗？对语文学家来说，文本，特别是诗歌文本，就像先于每一个新的解释而被明确给定的一种东西一样出现在它的解释者面前。而历史学家则必须先重新构建他的基本文本，也即历史自身。当然，人们不能在此划出一条绝对的分隔线来。例如，历史学家必须先阅读无论哪一种被发现的文献和文本，就如语文学者所做的那样。同样的，语文学者必须首先重构和审视真实可靠的

文本以便理解它们，而在这种理解中语文学者将在语文学工作中引入历史学知识，就如在他的职业中他将考虑每一种可能用到的知识一样。此外，理解和意义的视点在两种情况里并不一样。对语文学者来说文本的意义与文本想要说的是相关联的，但对历史学家而言事件的意义则是在文本和其他证据基础上重新建构的，因为人们从一开始就预料到了阅读可能会造成解释的变形。

意义中的乐趣

为着澄清的目的，这里我将介绍"语文学"这个术语的一种意义；这可能是对希腊语的一种直译：语文学是"对表达的意义而感到高兴"。在我看来，无论这种快乐是以语言建构的形式还是以其他形式表达，情况都是一样。除了科学与哲学作品之外，艺术作为意义的载体也是语文学研究的对象。但甚至在语文学的这个最广泛的意义上，即理解意义，语文学也与历史不同，虽然历史也同样寻求理解意义。作为学术学科，历史学和语文学都使用它们学科的方法。但只要一个人处理文本，甚至是极不同类型和状况的文本，这些文本都不是仅仅采用方法研究的方式就可以理解的。每一个文本总是在学术研究介入之前就已经找到了它的读者。对表达出来的意义感到的乐趣和指向隐含意义的研究之间的差别清楚地说明了意义有着更广泛的领域，而这里的两种理解方式实际上都活动在这个领域中。另一方面，在表达的意义中有着愉悦，它打动着"读者"——当然，可以把读者的概念很容易地扩展到对所有种类的艺术的理解。另一方面，读者也模糊地知道他或她自己的渊源，也就是说，他或她模糊地知道此刻自己所具有的历史深度。甚至对意义已经得到清晰表达的文本的阐释，也总是可以回溯联系到解释者之前的理解，并在拓宽那种理解的过程中实现它自身。

同样，历史文本的意义也总是已经被规定了，部分是通过解释者个人的生活历史，部分是通过那些已经成型而融入到文化之中的人所周知的知识。早在历史研究开始其有序的工作之前，历史学家已经形成了这样一个统一的历史图景，这个图景包含了整个遗产的内容。由于我们在学校学习知识甚或更早的时候就已经跟某种史实联系在一起了，将批判性历史研究与惯例和传统联系在一起的那种生命长带之结从未破开。只有一个将自己想象成为仅仅是世界历史旁观者的人，才寻求无视他或她个人，如19世纪的历史学家兰克所做的那样。但即便像兰克，这样一个人也仍然是他的时代和他的祖国的儿子。没有任何语文学家，也没有什么历史学家能知道在他或她自己的理解中起作用的条件因素，这些因素在某种程度上总是超前于他们，因而不是他们的方法系统所能控制的。这在两种研究中都适用，但适用的方式不同。对语文学家来说，文本中所主张的意义的同时性是通过他或她的解释（当解释成功的时候）而构建起来。但与之不同的是，为了寻求背后的意义，成功的历史学家对意义（语境）进行建构和解构。这个建构和解构的过程就是不断纠正和修改的过程，就是摧毁神话，揭示虚假歪曲的东西，并且不断打破之前的意义结构的过程。在这样的过程中，他或她无法回到证据性意义的那种同时性。

从《真理与方法》以来我的研究将我带到了一个非常不同的方向：进入了实践哲学和社会科学的问题。在60年代哈贝马斯对我的工作所显示出来的批判兴趣对我来说具有一种关键的意义，并将我的兴趣引到了这些领域。哈贝马斯的批判和我的反批判使我意识到，当我超越文本解释的范围并尝试向所有理解的语言性这一方向移动时，我进入了一个关键的维度。这一再地推动我更深入地探究修辞学及其在解释学历史中的角色，这个角色在一个更大程度上关系到社会本身存在的形式。

最后，这同一个问题迫使我更加尖锐地设想和规定了解释哲学特有的科学理论的维度；在这里，解释性科学的程序、理解和诠释都将找到它们的合法性。在这样做的时候，我再次关注了我从最早期开始就极感兴趣的一个问题：什么是实践哲学？当实践并不容忍距离而需要参与的时候，理论和思辨怎样处理实践的领域？这个问题从很早开始就深深触动着我，首先就是通过克尔凯郭尔的存在的痛苦。此外，我将我的思考朝向了亚里士多德主义实践哲学的模式。我寻求避免在科学的现代概念基础上片面规定的实践概念的荒谬模式。这里，康德已经引入了现代人的自我批判。在康德的《道德形而上学基础》中，我相信（今天我仍然相信）我已经发现了一个（在其自身限度内）不可动摇的真理。当然，由于它被归结为一种义务伦理学，它仅仅是片面的。这个真理是：启蒙的冲动不应该导致社会功利主义。否则，人们无法面对卢梭的批判来辩护它；而康德承认卢梭的批判对他而言有着决定意义。

我认为，在这整个问题背后是共性的具象化这一古老的形而上学问题。在我早期研究柏拉图和亚里士多德的时候，这个问题就已经在我的脑海之中了。我在这个方面思考的第一篇文章写于1930年，不过直到1985年才发表，这时它才在我的作品集第五卷中找到了适合的位置，题为"实践知识"。这里我严格地参考了亚里士多德的《尼各马可伦理学》第六章而解决了实践智慧的本质问题；而开端是在海德格尔那里。在《真理与方法》中这个问题成为了中心。从那篇早期的论文以来的多年中，亚里士多德的实践哲学一再地从各个角度被提出来重新考虑。对我而言无可争辩的是，这在今天是一个真正中肯的话题。在我看来，这无关乎那些在今天以不同方式与所谓新亚里士多德主义相联系的政治预言。实践哲学是什么，这仍然对整个现代性思考范围内的科学概念构成了一个真正的挑战，这个挑战是人们所不应该忽视的。我们从亚

里士多德那里学到的正是希腊的科学概念，episteme 意味着由理性而得的知识。这意味着对希腊人来说，科学有它数学式的模式而不包含经验。现代科学与此相反，与其说现代科学相当于希腊的科学概念，即 episteme，不如说它更相当于希腊 techne 的概念。无论如何，对亚里士多德来说，实践的和政治的认识所代表的那种认识从根本上不同于知识的所有可教形式和它们的“实践”运用。事实上，正是这种实践的知识为每一种科学能力分配和打开了发挥作用的空间。在苏格拉底对善本身的追问中已经包含了这种意义；柏拉图和亚里士多德则明确地坚持这个意义。无论谁，鉴于科学无可辩驳的竞争力，若相信科学可以替代实践理性和政治理性，就是误解了人类必须在其中组织和设计人类生活的真实条件。只有实践智慧能在一种可信赖的方式上运用科学，就像人的其他能力一样。

现在，实践哲学自身当然并不是合理性。它是哲学；这意味着它是一种反思，或者更精确一些说，它反思人类组织和生活形式是什么或能是什么。在同样的意义上，哲学解释学自身不是理解的技艺而仅仅是理解的哲学。但实践智慧和哲学解释学都源出于实践，若没有实践就都在浪费时间。那就是 Wissen 和 Wissenschaft（认知和科学）的特殊含义，解释学哲学寻求为它带来一种新的合法性。在《真理与方法》中和之后，这都是我工作所致力的目标。

汉斯-格奥尔格·伽达默尔

让-保罗·萨特

“对我而言，哲学就是一切。这是一个人的生活方式。”

让-保罗·萨特(Jean-Paul Sartre)(1905—1980)是法国20世纪最主要的哲学家之一，同时也是一位非常著名的小说家、剧作家、传记作家和政治演说家。作为一位现象学家，他秉承了胡塞尔和海德格尔的传统，并因大力鼓吹存在主义而闻名于世。萨特另一个引人注目的地方是他与西蒙娜·德·波伏娃(Simone de Beauvoir)之间的终身伴侣关系，她的回忆录绝大部分与他有关。他最具才气的哲学著作是《存在与虚无》(*Being and Nothingness*, 1943)；最具影响力的小说是《恶心》(*Nausea*, 1938)。下面这篇文章是根据1975年的一次录音采访整理而成的，那时他已近失明。采访者是米歇尔·里巴尔卡(Michel Rybalka)，奥雷斯特·弗·普萨尼(Oreste F. Pucciani)和苏珊·格里亨克(Susan Gruenheck)。

里巴尔卡(以下简称为里):阿·迪·库明(R. D Cumming)认为:您,萨特先生,以自传体的形式在您的《词语》(*Word*)一书中已经立下了文化遗嘱。您也曾暗示,可以把《造反有理》(*We're Right to Revolt*)看作是您的政治遗嘱,但是直到现在为止您仍没有对您的哲学作一个总体的回顾。

萨特(以下简称为萨):我和西蒙娜·德·波伏娃已经开始这样做了:我们要写一本书作为《词语》的续篇,在这本书中我将概述我的哲学遗嘱。这本书将按主题写,而不像《词语》那样按年代顺序。

里:在您生活中有这样一段时期,大概是从1917年到1930年,换句话说,就是从您《词语》一书完稿之时开始,到西蒙娜·德·波伏娃开始写回忆录时为止,我们对它知之甚少。我的第一个问题好像有点老调重弹:您最初的动机是想写作,更确切地说,是想从事文学作品的创作。后来您怎么又开始从事哲学研究了呢?

萨:在中学的最后几年,我对哲学一点儿都不感兴趣。我有一个名叫夏布里尔(Chabrier)的老师,我们在背后戏称他为"cucu-Philo"。他一点都没有激起我学习哲学的欲望。在读文科预备班第一年[①]时,我也没有形成那种欲望:我那位名叫贝尔奈(Bernes)的老师,把什么问题都讲的十分艰涩难懂,我根本就不知道他在讲

---

① 这是高等师范学院(巴黎的精英院校)入学考试预备班第一年的名称。Khâgne是这种预备班第二年和最后一年的名称。

什么。

在预备班的第二年，我在一位新老师——科洛纳·德·埃斯特利亚(Colonna d'Istria)的影响下，才开始对哲学感兴趣。他是一个瘸子，个子非常矮小且相貌丑陋。他有一段经历在班上广为流传：有一次他出了车祸，然后人们就围了过来，说道："这么丑啊！"实际上，他一直就是这样。

他让我们写的第一篇文章的主题是："绵延(duration)之意为何？"并且建议我们读一读柏格森的东西。这样我就读了柏格森的《论意识的直接材料》(*Essay on the Immediate Data of Consciousness*)，正是这本书让我突然想去学哲学。在这本书中，我发现了我自认为是对我心理生活的描述。我被它深深打动了，并且它成了我长久思索的一个主题。我决定研究哲学，但在那时我仅仅把它看作是对一个人内心状态和心理世界的系统描述，从而为我的文学创作提供一种方法和工具。我仍想继续写小说，偶尔也写一写随笔；但是我认为，参加哲学教师资格会考，成为一名哲学教师，会对我处理自己的文学主题有所帮助。

里：那时您已经把哲学看作是自己文学创作的基础了。但是难道您没有感到有必要建立一种哲学来阐明自己的体验呢？

萨：这两个因素都有吧。我想描述我的体验，也就是我那时所说的"内心生活"，它是其他作品的基础；至于那些作品要处理的对象是什么，我并不十分清楚，但它们肯定是纯文学性的。

里：那么在1924年，也就是您进入巴黎高等师范学院的那年，您已经做出选择了吗？

萨：我已经做出了选择：我决定把哲学作为我的教学科目来研究。我把哲学看作一种工具，但并没有把它看作是我的一个创作

领域。毫无疑问，当时我就是这样想的，我能够从中发现新的真理，但是我不会用它来和别人进行交流。

里：您的这一决定能不能说是一次转折呢？

萨：不是，但是确实有些新东西，使我把哲学当作一个非常严肃的对象来看待。

哲学只是我计划要写的作品的基础，我并不打算为了哲学自身而写哲学方面的著作；我更愿意用笔记之类的形式私下里来表述它们。甚至在读柏格森的著作之前，我就对我所读的东西很感兴趣，并把我的一些"想法"记了下来，对我而言这些好像就是哲学。我甚至还有一个在地铁里拣到的依字母顺序排了序的医生的笔记本，我在上面写下了我的那些想法。

里：请让我们再回到原来的话题上。您的家族里是不是有一种哲学传统？

萨：绝对没有。我的外祖父是教授德语的，他对哲学一无所知。事实上，他对哲学持的是一种嘲笑的态度。我的继父是一位毕业于巴黎工学院的工程师，对他而言，哲学在一定意义上只不过是科学哲学而已。

里：那您的决定是不是受到了您的朋友们的影响，比如说尼赞(Nizan)？

萨：没有，虽然尼赞和我同时研究哲学(我不知道为什么)，并且几年以后他也取得了哲学教师资格。他开始有所转变的同时我也开始转变，并且对他而言哲学扮演的角色或多或少和我也差不多。

里：你们之间没有讨论过哲学吗？

萨：当然一起讨论过，这是毋庸置疑的。

普萨尼（以下简称为普）：您最初读柏格森的时候，是什么东西唤起了您对哲学的兴趣呢？

萨：对我触动最深的是意识的直接材料。在中学的最后一年里，我已经有过一位非常好的老师，他多少把我导向了对自我的研究。从那时起，我就对意识的材料感兴趣，对研究我头脑中的所思所想感兴趣，对观念形成的方式以及知觉如何出现和消失等等感兴趣。在柏格森那里，我发现了对绵延、意识、意识的状态等的反思，这无疑对我影响巨大。但是，我很快就放弃了柏格森的哲学：在预备班第二年，也就是我读到他的那同一年，我就停止读他了。

里：并且您在《想象》（*Imagination*）一书中对他进行了十分严厉的批评，为此，梅洛-庞蒂（Merleau-Ponty）对您进行了指责。

萨：我从来就不是一个柏格森主义者，但对柏格森的初次接触却给我打开了研究意识的一条路向，正是它才让我决定研究哲学的。

普：即使当时您已经意识到文学作品需要以某些东西作为基础，对吗？

萨：是的。对我来说新鲜的是，文学作品需要以哲学为基础，这个基础关涉世界和"内心生活"——也就是意识生活，关涉我认为只有哲学家才感兴趣的一般的主题。

里：在您的一部早期作品中，您说您决定只写您自己的亲身体验。在哲学上您也持同样的想法吗？

萨:当然。我认为我的体验就是人普遍的体验。这是我的出发点,那么自然而然我就会给哲学更重要的地位了。在巴黎高等师院时,我想让我写的作品既有文学性又具哲学意味,这是一种很危险的作法;一部好作品绝不可能二者得兼。但无论如何,我就是通过写某类小说——在我看来具有哲学意味的神话——开始我的创作的。

里:您曾经告诉我说,您认为那部没有出版的作品——《真理的传说》(*The Legend of Truth*)——是一部文学作品。我读了一遍,又和米歇尔·孔达(Michel Contat)一起读了一遍,我们认为它的哲学意味比文学性更强一些。

萨:那时我认为《传说》一书是文学作品,但是它的内容显然是更富有哲学意味的。

里:然而,我们还有那一时期的两部哲学文章:一篇是关于意象(image)的您的高等教育毕业论文,另一篇是关于国家理论的随笔。

萨:那只不过是一些微不足道的东西罢了。

里:但是,您在意象方面的兴趣……

萨:关于意象的那篇论文还是比较重要的,但是直到后来我才真正对这个问题展开思考。

里:但为什么特别感兴趣的是它而不是其他什么东西呢?

萨:因为,我认为,哲学最终意味着心理学。后来我抛弃了这种观念。不久前,我惊奇地得知一些评论者提到了我的心理学。有哲学,但没有心理学。心理学并不存在;它要么是痴人说梦,要

么仅仅是从哲学的概念切入，试图说明人是什么。

里：顺便说一下，这是阿梅多·乔治(Amedeo Georgi)的观点。他认为，现代心理学只不过是行为主义而已，并且，相反，他认为您为真正的心理学奠定了基础。您是什么时候开始放弃传统的心理学的？

萨：在我的《情感理论大纲》(*Sketch for a Theory of the Emotion*)——它仍然是心理学——书中我试图说明，我们的心理学概念并不等于真正的心理学；在《想象》(*The Imaginary*)中我又超越了一般所谓的心理学。

普：为了您的毕业论文，您曾经和亨利·德拉克洛瓦(Henri Delacroix)教授一起工作过。

萨：实际上，他是一位心理学教授。

普：你们是一种什么样的关系？

萨：我们相处得一直很好，但是我对他的评价不高。是他给我授学位证书的，仅此而已。他写了一些关于语言的作品，但是毫无价值。他是索邦(Sorbonne)的一位教授，和每年成百个其他的教授无甚区别。我不知道为什么他竟然很出名，但是他对我并没什么影响。

里：既然我们谈到了影响，那么在柏格森之后，您对哪些哲学家比较感兴趣呢？

萨：哦，是那些古典哲学家：康德，柏拉图(很感兴趣)，但主要是笛卡尔。我认为我自己是一位笛卡尔主义的哲学家，至少在《存在与虚无》中是这样。

为人的生活，正是后者使他在与瓦格纳的友谊期间爱上了科西玛。弗里德里希后来成了巴黎高师的一名学生，我也最终认同了他。对其他的角色，我还另有所指。我根本就没有完成这部小小说。

里：那么马克思呢？

萨：我读了他的一些作品，但在那时他并不重要。

普：您那时读没读黑格尔的作品？

萨：没有。我是通过研讨会和论文了解他的，但是我直到很晚了才研究他，大概是1945年左右吧。

里：实际上，我们很想知道您是什么时候开始研究辩证法的？

萨：那就晚了。在《存在与虚无》之后吧。

普：[很惊奇]在《存在与虚无》之后？

萨：是的。我在巴黎高等师院的时候就已经知道了辩证法是什么，但是我并没有用它。在《存在与虚无》里面，某些章节看上去与辩证法有些相似，但这个方法在名义上不是辩证法，我也认为那里面没有使用辩证法。但是，从1945年开始……

里：仍然有几位学者坚持认为，一开始您就是一个辩证家……

萨：这是他们的事。但是我并没有看到这样的东西。

普：但是在自在(in-itself)和自为(for-itself)之间真的没有一种辩证关系吗？

萨：有。但是那样的话，每个作者的作品中就都包含辩证法了；我们发现矛盾无处不在，它们彼此对立并转化为其他的一些东

西，等等。

里：您经常因为对科学思想和认识论不感兴趣而受到批评。它们在您受到的教育中处于一个什么样的地位？

萨：是的。我在中学和巴黎高等师院的时候不得不学它们（在那里科学非常地受重视），后来，为了我自己的课程，我也不得不读一些专著。但是我一点都没有感觉到它们对我有多大的吸引力。

普：那么克尔凯郭尔呢？您是什么时候开始注意他的？

萨：大概是在1939—1940年的时候吧。此前我知道他这个人，但对我而言他仅仅是一个名字而已，并且，由于某些原因，我并不喜欢这个名字。我想，可能是因为有两个"a"的缘故吧……这妨碍了我去读他。

为了继续这个哲学的自传，我想说的是，当时对我特别重要的是实在论，换句话说，世界就像我看到的那样存在，客观物体就像我觉察到的那样真实。这种实在论在那时并没有得到有效的表达，因为一个人要做实在论者，就必须同时具备关于世界的观念和关于意识的观念——而那恰恰就是我的问题。

我认为我已经在胡塞尔那里，更准确地说是在一本法文版的论胡塞尔思想的小册子里发现了一种解决方法，或者说类似于解决方法的东西。

里：在莱维纳斯（Levinas）的书中吗？

萨：对。我在去柏林前一年读的莱维纳斯的书。就是在同一时期，刚从德国回来的雷蒙·阿隆（Raymond Aron）告诉我说，在他看来，现象学是一种实在论哲学。这种说法非常不准确，但是我仅仅因此就决定去学一些与此相关的东西并在1933年到了德国。

在那儿我读到了原版《观念》(Ideas)，真正地发现了现象学。

里:有些人看到的是一个作为现象学学者的萨特，有的人看到的是作为存在主义者的萨特。您认为这种区分正确吗?

萨:不正确，我没有看出二者有什么区别。我认为它们是同质的。胡塞尔把“自我”(ego)的“我”(I)作为意识内的资料，而我在1934年写的“自我的超越性”(The Transcendence of the Ego)一文里认为这个自我是意识的一种准对象，因而把它从意识中排除了出去。即使在《存在与虚无》中我也仍然持这样的观点。今天我还会坚持它;但这时它已不再是我反思的主题了。

普:这个关于自我的问题对您许多批评者来说是一个难题。

萨:这类批评家受了传统的拘束。为什么这个自我应该属于内部世界呢?假如它是意识的一个对象，它就是外在的;如果它内在于意识，那么意识就必须格外地明晰，必须意识到自身，以便面对内在于自己的一个对象。意识是外在的，它没有“内部”。

普:困难在于它不是一个事物……

萨:是的，它不是一个事物。但是你也不是一个事物，你是我意识的一个对象。主体性不在意识内部;它就是意识。通过这一点，我们就能恢复在主体中被客观化的意识的一个意义。自我是一个与主体性密切相关的对象，但是它不属于主体性。主体性中可以空无一物。

普:西蒙娜·德·波伏娃写道，这是您最坚定的信念之一。您认为这是信念还是事实呢?

萨:我认为这是事实。在不反思的思想中，我绝不会遇到自

我——我的自我；我只遇到了他人的自我。不反思的意识完全被剥夺了自我；自我仅仅在反思的意识中，或更准确地说，在被反思的意识中得以显现，因为被反思的意识已经是反思的意识的准客体了。在被反思的意识背后存在着一个我们称为“自我”的对象，就像是随着被反思的意识而来的一切状态共享的一个特征。

里：当您写您的早期哲学著作时，比如当您写《想象》和《想象心理学》(*The Psychology of Imagination*)时，在风格上您有没有什么抱负呢？

萨：在哲学方面我绝对没有任何风格上的野心。没有，绝对没有。我就想表述清楚，就是这样。有人曾经对我说，有些文章写得很好。也许是这样吧。实际上，当一个人想清楚地写一些东西的时候，在某种意义上，他就能写得很好。如果这些文章真是写得不错的话，我也不会为此感到丝毫的骄傲。我想达到法语所能允许的那种简洁，但我不可能总能做到这一点，例如像在《辩证理性批判》(*Critique of Dialectical Reason*)中——那是因为我在写作期间服用了安非他明①。

里：您是如何界定“风格”的？

萨：风格首先是表达如何才能经济有效：它是一个制作语句的问题，在这些语句当中，几个意义能够共存，词语的作用则在于暗示，代表着客体而非概念。在哲学上，一个词表示一个并且仅仅是一个概念。风格就是语词间的某种关系，它传达一种意义，一种不可能仅仅通过叠加词语得到的意义。

---

① 安非他明(amphetamine)：用于减肥或有毒瘾者寻求精神欣快之药物。——中译者注

里:在这个问题上,我们是不是可以借用《什么是文学?》(*What Is Literature?*)里的表述——风格更接近于诗歌而不是散文?

萨:当然可以。

里:经常有人问起这样的问题,即您的思想发展是前后相继的还是时有中断呢?

萨:我的思想是不断发展的,但是我认为并没有中断过。我的思想最大的变化是在1939—1940年的战争期间:巴黎被占领、抵抗运动和巴黎的解放。所有这些都让我超越传统的哲学思考而转向了一种把哲学和行动、理论和实践联系起来的思考:马克思的思想,克尔凯郭尔的思想,尼采的思想,以及所有能被作为理解20世纪人类思想之出发点的哲学家们的思想。

普:您是什么时候了解弗洛伊德的?

萨:在哲学课上我就知道了弗洛伊德,还读了他的几本书。记得在巴黎高等师院第一年的时候,我就读过他的《日常生活的心理病理学》(*The Psychopathology of Everyday Life*),随后在毕业前我又读了他的《释梦》(*The Interpretation of Dream*)。但是他的思路和我的大不相同,因为他在《日常生活的心理病理学》中举的例子与笛卡尔式的理性沉思相距甚远。我在1969年接受《新左派评论》(*New Left Review*)采访时谈到过这个问题。

后来,在我教学期间,我深入研究了弗洛伊德的理论,尽管他的无意识思想总是让我感到和他格格不入。大概在1958年,约翰·休斯顿(John Huston)想让我写一部关于弗洛伊德的电影剧本。他选错人了,因为他不应该选择一个不相信弗洛伊德的无意识理论的人来写赞美他的剧本。

我想您已经看过我的手稿了，不是吗？

里：是的，我看了。这是一部非常好的剧本，大约有八百来页。

萨：我写了一部完美的手稿。为了写它，我不但重新读了弗洛伊德的书，而且还参考了一些相关的注释、批评等等。那时我对弗洛伊德有了一个比较充分的了解。但是这部电影并没有根据我的剧本拍摄，所以我和休斯顿断绝了来往。

里：阿·迪·库明说，您有一种夸大自己思想跃变的倾向：您宣称每过五年或十年，您就不再继续从事以前做过的事情。如果我们拿您刚刚举过的例子来说——您还是学生时有一个小笔记本，后来成了《恶心》[1]中那个自学者的笔记本——显然您当时是想反对您自己。

萨：其实情况并非如此。我在写的那一刻想着要反对自己，但结果的想法又违背了我的初衷，违背了我本来自发地表达出来的思想。

我从来没有说过每过五年我的思想就会改变。恰恰相反，我认为从《恶心》一直到《辩证理性批判》，我的思想经历的是一种持续的发展。战争期间我最大的发现是社会性，因为做一个前线的士兵实际上意味着当社会的牺牲品，它让你呆在你不愿意呆的地方，给你下达你不想执行的命令。在《恶心》中没有社会性，但是它已经露出了一丝微光……

里：但是，您在《词语》里说："我从一种平稳的进化论转向了一种革命的、跳跃式的灾变论。"

---

① 《恶心》是萨特的第一部小说，1938年出版。很多评论家都认为这是他最好的一部小说。

萨:[继续他上面的话]在那时,出于已经意识到什么是社会,我从一个战争的囚徒回到了巴黎。我在那里面对的是一个被德国人占领的社会,这使我对社会现象的认识更坚实了,或者——我可以说——更多了些经验性的成分。

里:就社会现象而言,《存在与虚无》可以说是您生命中一个时期的终结吧?

萨:是的,是这样的。相比于论及"你"(you)和"他人"(others)的那些部分而言,《存在与虚无》中专门论及社会的章节中关于"我们"(we)的那些很差劲。

里:那么人们经常批评您是唯心主义者,您觉得这个评价恰当吗?

萨:不恰当,我不是唯心主义者,而是一个糟糕的实在论者。《存在与虚无》中的那个部分是失败的。

普:人们经常对您对"爱"(love)和"为他"(for-others)的分析感到难以理解,您自己曾经说过,在《存在与虚无》中您首先描述的是消极的爱。

萨:是的。自从《圣热内》(*Saint Genet*)开始我就有所转变。我现在对爱的看法更积极了些。

普:虐待狂和受虐狂完全是人类爱的正常表现。

萨:对,这正是我想说的。我仍然坚持这样的观点,即人的爱的许多行为都带有虐待狂和受虐狂的痕迹,而应该展露的是那些超越它们的东西。我写《圣热内》就是为了表现这样一种爱:它超越了热内沉浸于其中的那种虐待倾向,也超越了他深受其苦而(似

乎)不能自拔的受虐心理。

里:莫里斯·纳唐松(Maurice Natanson)提了这样一个问题:"'自为'是不是有性和数的变化?"

萨:实际上,这种关系不是在《存在与虚无》中,而是在《辩证理性批判》中。

里:谈到这里,您认为匮乏是一个本体论概念吗?

萨:不,它也不是人类学的。可以说它是和动物生命一起出现的。

里:"自为"是否有性和数的变化?

萨:没有,当然没有。始终只有你的自为、我的自为;但那构不成几个"他们的自为"。

普:您的体系的力量就在于它是以本体论为基础的。您是如何到达本体论概念的?

萨:我希望我的思想因与存在的关联而获得意义。我认为,我是由于我所受的哲学训练(我所上过的那些课)而在头脑中具有本体论思想的。哲学就是研究存在和存在者的。任何不能引导人去探索存在的思想都是无效的。

普:对此我深表赞同。但是我得提醒您,有些科学思想——例如维也纳学派的哲学家——彻底否认任何存在的概念,认为那是白日梦。

萨:我知道,但那恰恰就是我所要说的:当一个人开始探索存在时,他就是在做哲学了。换句话说,我认为维也纳学派的哲学家

以及与之密切相关的那些人的思想都是无效的，后来也没有产生什么有价值的成果。一个人必须从存在开始，或者像海德格尔那样回到存在那里去。无论怎样，都要把存在放到问题中来，这样才能对目前的哲学难题进行比较深人的思考。

里：纳唐松问过，人们是否应该有一种回溯的观点？在今天，我们能否在不进入辩证法的情况下讨论《存在与虚无》？

萨：这的确是一个难题，一个关于如何解释一位有好几种哲学的已逝哲学家的问题。比如说，我们应该怎样谈论谢林(Schelling)？他的早期哲学有什么价值？把它与他的后期思想联系起来又怎么理解？要想确切知道，一种早期哲学就其出现得较早而言，其渊源什么，而后期哲学的渊源又是什么——想知道早期哲学在后期哲学中扮演了何种角色，这是一个十分困难的问题，我还没有完全回答。

普：但是如果没有一个基础的本体论，我想知道您是否能够像在《辩证理性批判》中那样提出社会问题。

萨：我想不能吧。这正是我不同于马克思主义者的地方。在我看来，我所表达的东西优于马克思主义者的地方在于，我是从存在出发提出阶级问题和社会问题的，它的范围要比阶级大得多，因为它也是一个关涉动物和无生命物体的问题。只有从这一起点出发，才能抓住阶级问题的实质。对这一点我是确信无疑的。

里：让我们把问题拉回来一点，我想问您关于想象的问题，您是否仍坚持经常受争议的相似理论？

萨：是的，我仍然会坚持它。这对我而言好像是，如果我还写关于想象的东西的话，我以前怎么写，今后还会怎么写的。

普:当心理意象被看作是某个它物的相似体时,哲学家在理解相似体和心理意象之间的关系上遇到了很大的麻烦。

萨:对,但这就是心理意象的定义,它始终是它物的相似体。

普:并且这个它物存在于真实世界中?

萨:对,我能有关于西蒙娜·德·波伏娃的意象,即使她此刻不在这儿。

普:您既有西蒙娜·德·波伏娃的相似体也有她的心理意象吗?

萨:不。相似体是构成心理意象的意向(intention)的一部分。没有什么分离的心理意象是意识的活动。这里有的是通过相似体而体现的对西蒙娜·德·波伏娃的意向,这是意象层次上的意向。这就是我们所谓的意象,但它是一种意向,通过相似体来体现的意向。

里:您曾经在您的《福楼拜》(*Flaubert*)一书中说,您又部分地回到了《想象心理学》。

萨:这是对的。我赋予它的比这还要多……更确切地说,我在有点不同的方向上发展了它。《福楼拜》是我70年代的《想象心理学》,而《想象心理学》是30年代的。

里:我在一则访谈中读到,是格罗苏森(Groethuysen)要求您给《想象心理学》加那最后一章的,也就是论述审美客体的地位的那一章。

萨:最初,我并不打算做出一个如此宽泛的《想象心理学》来。我只想在相似体的层面上写此书。实际上,我对最后一章并不满

意,因为这个问题得用一整本书的篇幅去探讨。

里:据传您最初考虑的是写一篇关于胡塞尔的论文。

萨:这完全是谣言。而且,我从来没有想过把《想象心理学》写成一篇论文,即便我可能曾在谈话中这样说过。

里:有人经常问,美学在您的哲学中处于一种什么样的位置。您有美学,即艺术哲学吗?

萨:如果我有的话——在某种意义上我也确实有——它完全就在我写过的东西中,在那里能找到它。我认为不值得按照黑格尔的进路研究美学。

里:在这方面您从来没有一点野心吗?

萨:绝对没有。

普:您的美学是含蓄的;它无处不在,有时又会变得十分明确。

萨:正是如此,非常准确。人们在《圣热内》和《福楼拜》中能够发现更多与此特别相关的东西,因为我所写的是某个作家;但实际上它是无处不在的。我绝没有写过关于美学的著作,也从没想过要写。

普:您这么做有什么原因吗?

萨:没有,我只想讨论我最感兴趣的东西。

对查尔斯·坦尼的回应

里:查尔斯·坦尼(Charles Tenney)曾经写道:"萨特本能够

成为一流的美学家；他本能够成为一个文艺批评家。"坦尼对审美材料和非审美材料作了区分，并发现后者（马克思主义者的阐释、自传、社会学）已逐渐渗透到您的著作中。

萨：但是每件事物都是审美的。假定一些材料是非审美的将是不合适的。

里：坦尼提出了一个您经常被问及的问题："萨特总是坚持人性中黑暗的一方面。他难道就不应该通过研究光明和快乐的事情来做一些弥补吗？"

萨：还有富裕，等等。不，不是这样，因为他们不在同一水平上。坦尼似乎假定人一半是好的，一半是坏的，并且假定那些不谈及好的一半而只谈及坏的一半的人仅仅看到了人性的一半。但这是他的看法。事情根本就不是这样的！

对我而言，这类问题不再有意义，那些反复提出它的人肯定没有读过《存在与虚无》之后的任何东西。

里：坦尼提出了另外一个问题："最近几年，萨特已经开始对心理分析和马克思主义特别感兴趣。现在他认为诗歌、绘画和音乐都不重要或不那么重要了吗？"

萨：这是不当的。为什么？一个人既可以关注心理分析和马克思主义，也可以保持对其他领域的兴趣啊。

里：坦尼最后一个问题是："萨特是否还坚持对散文和诗歌作出区分？"

萨：但这是一个本身就存在着的区分。散文和诗歌有不同的目的和不同的方法。我或多或少地仍坚持我写的有关此类主题的那些东西。

里:但是,您很少修正您所作的区分……

萨:是的,很少。例如在《福楼拜》中。但是这种区分仍然是正确的。如果我们将此推及极限,会将散文和诗歌视为一种文学概观的两大支柱。而且,我是在《什么是文学?》中作这个区分的。

普:但是"新小说"的作者们使小说更接近于诗歌,因而能攻击您的文学观。

萨:顺便说一下,他们确实这样做了。但是新小说已经消失了。它努力地占了一席之地,但是不能维持下去。就我个人而言,我非常喜欢罗贝-格里叶(Robbe-Grillet)的某些小说,也很喜欢布托尔(Butor)的一些小说。

普:是否可以这样说,艺术散文可能更接近于诗歌,而纯粹表意的散文才是真正的散文……

萨:就是这样。但是就意义和内涵而言,艺术散文也可以从诗歌当中分离出来。在那个方面我们必须走得更远一些。

里:有鉴于散文和诗歌的这一区分造成的困难,您认为这个区分可操作吗?

萨:可行,但是人们必须知道怎样用它,而大多数文学批评家并没有做到这一点。

格里亨克(以下简称为格):您考虑过创造一种语言哲学吗?

萨:没有。语言研究必须在哲学本身中进行,但是它不能作为哲学的基础。我认为语言哲学可以从我的哲学中汲取出来,但是从来没有强加于我的哲学之上的语言哲学。

格:来继续谈一下文学或哲学的问题,您仍把文学视为交流手段吗?

萨:对。我实在想象不出它还可能是其他什么事物。人们不可能发表不让别人看的东西吧。

里:但是,在您自己的著作中,您正在逐渐地减少文学色彩,而最初您学哲学的动机仅仅是要把它作为文学的一个基础。

萨:哲学一直在为那个目的服务,对此毫无疑义——以至于我们分辨不出它来。以《词语》为例,它是一部有哲学基础的作品,但它是纯文学形式的。它是关于一个回忆自己童年经历的人的故事。

里:《词语》不能被认为是一个更大事业的一部分吗?从 1953 年起,您就开始了一个三部曲的计划:自传体裁的《词语》,传记形式的《家庭白痴》(*The Family Idiot*)和纯理论性质的《辩证理性批判》——并且这三部作品之间相互补充。

萨:是的,我有过那三个计划,但是我未能把它们一贯到底,它们永远都完不成了。我没有完成《词语》。现在我和西蒙娜·德·波伏娃还在继续这一作品,但是换了一种不同的方式。我再不会完成《辩证理性批判》了,它本应该还有论历史的第二卷。我也不会完成《福楼拜》,现在已经太晚了。

里:可是以前我见到您的时候,您还很有决心完成的。

萨:我的眼睛……并且《福楼拜》实在是太难了。还有我正在准备的电视节目。我看不到自己写的东西,所以也就不能修改它。我不能再读它,必须有人给我重读它。对于写作这是最糟糕的景况了。人们向我建议了一种方法:我有一台录音机。如果您按下

按钮，它就开始讲话。或许我太老了，学不会用它了，或许是它不太灵巧——我不知道是哪种原因；总之，它无法取代删去一个词又添上一个新词的那种笔写动作。

里：我想那些习惯于用录音机的人再也不知道怎么写作了。

萨：我就是这样想的。［大笑］

里：罗伯特·辛博格利（Robert Champigny）指出，您早期的小说都已经标上了“待续”字样，他在不知道您视力下降的情况下说：“如果萨特完成了《福楼拜》，我们就该吊慰他了。”［笑］

萨：他说的很对啊。有些事情已经不仅仅是我的视力问题了。在我的视力下降之前，我做了一些关于《福楼拜》第四卷的笔记，后来请人重读给我听，它们不是一流的作品。有些事情停止了。

里：在这点上，您曾经说过，如果别人读过前三卷的话，他也能写出第四卷来。那么您在自己的作品中扮演什么角色呢？［笑］

萨：但别人写不出前三卷来！第四卷能从前三卷中推演出来，而且顺便说一下，有人已经给过我他们在读了我的《福楼拜》之后写的论文。

里：您认为哲学家像作家一样要传达一种个人体验？

萨：不……对，或许是吧。他的角色就是表现一种方法，一种从本体论层次出发来构想世界的方法。

格：库明试图证明，这种方法在您作品中始终是辩证的。它首先是一种定义事物的方法，然后成了探究意识中的意象的一种途径，最后又似乎是一种社会阶级的辩证法。真理总是来自爆发，来

自置换，来自对立事物间的裂缝。

萨：您可以在任何哲学家（甚至非辩证法者）中发现这些。毕竟，辩证法比你刚才说的更加复杂。我在《辩证理性批判》中试过给出一种解释。

最初我不是一位辩证法者，大概是在1945年我才真正开始关注这个问题。我从《圣热内》开始更加深入地研究辩证法，而我认为《辩证理性批判》是一部真正的辩证法专著。现在人们尽可以说，我在还不了解辩证法时就是一个辩证法者了；人们也可以说柏格森6岁还在吃果酱面包时就是一个柏格森主义者了。[大笑]

格：库明用您的"一个好美国人是怎样形成的"一文作为您辩证法雏形的例子，在这篇文章中您描述了分裂和重新整合的两阶段的过程。

萨：这是与辩证法非常相似的过程，但是我不认为一个人仅仅因为像这样给出了一个例子，一个特别的想法，就成为了一个辩证法者。当一个人对什么是辩证法做出推断并试图用辩证法来思考的时候，他才成了一个辩证法者。

普：当一个人思考总体性的时候，就是一个辩证法者。

萨：正是如此。那是这样一种总体性：在整体内有很多矛盾关系，而所有这些特殊矛盾相互转换就构成了整体的内在联系。如果一个人的某个想法中包含了一个二项对立和一个超越两者的第三项要素，那么这个普通的想法确实体现了辩证法的优势，但它对大多数使用着它的人来说却是非辩证的。人们总在这样做。

格：库明说，综合一定是有惰性的，因为一旦被综合以后，某物就变成了一种产品。我认为他的辩证法是一种运动，一种没有综

合物的连续的置换。

萨:这是一种看法。

格:您认为综合存在吗?

萨:存在,至少是部分综合。我在《辩证理性批判》中对此做了论证。

格:我认为,您会拒绝一种绝对的综合吧?

萨:绝对如此。但是我不反对一种历史阶段性的综合。我们的时代是其自身的综合物。这本来是我在《辩证理性批判》第二卷中想要说明的。为了达到那种涉及自身和他人的综合,必须超越我在第一卷中所使用的综合类型。我们每个人时时刻刻都在综合。例如,我能够将你们三个加以综合,并且用一定的方式把我自己也综合进去。你们同样可以做到这一点。但是这些综合和整体上的综合根本就不在一个层次上,而且单独一个人根本就做不到后者。如果这里有六个人,我们就还可以综合。但是如果我们有一千个人,这样做就没有什么意义了。一个个体可以将几个个体组成一个群体,但是没有总体性,因为他们不得不把自己置于其中。因此必须另找一种包含后一种综合的方式,这是我在《辩证理性批判》第二卷中想做的事情,但是没有完成。

普:但是在《存在与虚无》中,您说意识是综合的。

萨:对,我是说过。但每个人的意识都是他所看到的事物的综合。我在同我所见事物的关系中是综合的,在同你们三个的关系中是综合的—— 但你们三个首先必须跟我有关联。[正在采访的时候,大街上传来了警报声。]因为我相信的仅仅是个人意识,而不是集体意识,这样我就无法提供一种作为历史综合体的集体意识。

普：那就会提供一个人想要发现的东西。

萨：显然如此。

马克思主义的终结

里：您把《辩证理性批判》界定为反对共产党人的著述，然而它又力求成为一部马克思主义者的作品。

萨：当然它是反对共产党人的，但当时马克思主义者这个词我用得比较草率。那时我认为《辩证理性批判》是一部马克思主义作品，我对此十分确信。但是从那时起，我改变了我的看法。如今我认为，在某些领域，《辩证理性批判》和马克思主义很接近，但它不是一部马克思主义的作品。

里：在《方法问题》(*Search for a Method*)中您对意识形态和哲学作了区分，但是这一区分让人们感到不安。

萨：这是因为他们都想成为哲学家！我仍坚持这一区分，但是这个问题非常复杂。意识形态不是一种建构的、沉思的和反思的哲学。它是一些观念的集合，它为异化行为提供了基础并反映后者，它从未得到充分的传达和清晰的表述，但又体现在既定历史时期和社会的观念中。所有的意识形态都代表着权力并具有能动性。哲学是在同意识形态的对立中建立起来的，虽然哲学在批判和超越它们的同时也在一定程度反映了它们。我们注意到，在当前，意识形态甚至在那些宣称意识形态应该终结的人身上也存在着。

普：我本人也为您的这个区分所困惑。我认为《辩证理性批判》中的存在主义是企图综合并超越马克思主义，而您说存在主义

仅仅是马克思主义的一块飞地。

萨：我是这样说过，但这是我犯的错误。我的自由观决定了存在主义不可能是一块飞地，因此它最终还是一种完全独立的哲学。我根本不认为这种哲学归根结底是马克思主义的。它不可能忽略马克思主义哲学；它们有联系，但仅仅是一种哲学和另一种哲学的联系，而不是那种被包含的联系。现在我根本不认为它是一种马克思主义哲学。

里：那么您保留了马克思主义的哪些成分呢？

萨：剩余价值概念、阶级概念——但都重新加工过了，因为马克思和马克思主义者们从来没有界定过工人阶级。对这些概念重新审视非常必要，但它们作为研究的成分无论如何是有价值的。

里：现在您是不是不再认为您自己是一个马克思主义者了？

萨：对。顺便提一下，我认为我们正目睹着马克思主义的终结，百年之后的马克思主义将完全不同于我们现在对它的认识。

里：是理论的马克思主义还是被应用的马克思主义呢？

萨：被应用的马克思主义，但它也是作为理论的马克思主义被使用的。自马克思以来，马克思主义就存在着，活过了一段时间，同时又在逐渐地衰老。我们现在这一时期正是它从衰老走向死亡的时期。这并不意味着马克思主义的主要概念将会消失；相反，它们将重新建立起来……但是保留今天的马克思主义很困难。

里：那么都有些什么困难呢？

萨：简单地说，1848 年对国内国际资本主义的分析与现时的资本主义已经没有什么关系了。跨国公司不可能在 1848 年的马

克思主义理论中找到解释。这是不得不引入的新观念，但是马克思并没有预见到这一点；因此，就马克思主义一词的简单意义上说，这种新观念不是马克思主义的。

里：因此《辩证理性批判》已经超越了马克思主义？

萨：不管怎么说，它不是像以前所定位的那种层次——仅仅通过一些细微的改动对马克思主义做一种简单的解释。它不是反对马克思主义的，但它确实也不是马克思主义的。

普：您通过一些从来没有用过的新概念，比如连续性概念以及实践惰性概念等超越了马克思主义。

萨：这些概念在我看来是从马克思主义当中汲取出来的，但又不同于后者。

普：现在出现的这种自由哲学是什么呢？

萨：它是和马克思主义处于同一水平的哲学，是一种理论和实践的混合物——一种理论为实践服务的哲学，但它以自由作为它的理论原点，我认为这是马克思主义思想中所没有的。

里：在最近的访谈中，您似乎接受了"自由主义的社会主义"这个称呼。

萨：这是一个无政府主义的用语，我保留它是因为我想反思一下我思想的某种无政府主义渊源。

里：您曾经对我说："我始终是一位无政府主义者。"您又对孔达宣称："通过哲学，我发现我是一位无政府主义者。"

萨：这话说得有点草率。但我的确和无政府主义者一直很投

缘,只有他们才相信一个完整的人必须通过社会活动得以塑成,相信人的主要特征是自由。另一方面,无政府主义者的政治形象显然有点天真。

里:也许在理论层面上也有些简单?

萨:是的,假如有人仅仅考虑理论本身,而故意将一些非常好的直觉,特别是关于自由和完人的直觉搁置于一旁。有时这些直觉也得以实现了:例如在大约1910年,无政府主义者在科西嘉岛(Corsica)上生活在一起,并组成了公社。

里:最近您对这些共同体感兴趣吗?

萨:是的。我在马特伦(Maitron)所著的关于无政府主义的书中读到了这方面的内容。

里:在您的电视节目中,您打算采纳无政府主义的历史观吗?

萨:无政府主义的,不;不过我们会谈到无政府主义。

里:您对社会主义是什么谈得不多,而我猜测您责备自己没有充分地勾勒社会主义社会。

萨:就是这样,但是我没有过于责备自己,因为现在的人还没有能力这样做。我们能够指出一些原则和基础,但是我们不可能把握住社会的如此变化。我们知道前进的方向,那是自由的方向,我们应当把它指给人看……

里:如果您必须在马克思主义和存在主义之间选择一种的话,您更倾心于哪种呢?

萨:我们刚才已经谈过,我会选择做存在主义者。

里：难道您不想用另一个名词来更好地表明您的立场吗？

萨：不想，因为我没有找过。我被称为存在主义者，我也接受了这个名字，但这不是我自己取的名字。

生活体验

里：您在《福楼拜》中使用的"生活体验"这一概念仍很模糊，您仍没有将它理论化……

萨：我想可以在《包法利夫人》(*Madame Bovary*)一卷当中逐渐实现这一点。但是很难在这一领域走得很远，因为这意味着"闯入"了另一个领域。我能谈论我的生活体验，但重述你的体验则是一种冒险。

普：生活体验理论难道不会促使您重新考虑意识概念吗？因为生活体验有时好像是对弗洛伊德的无意识的一个回应。

萨：在一定程度上它确实是对弗洛伊德的无意识的一个回应，是表明被弗洛伊德置于无意识之中的一群复杂意向能在生活体验中被发现。它确实有此意义。同时，事实上我们内部总是有一些状态，我们如果耐心一点就能理解这些状态，但是我们没有理解。这些状态充盈着一种丰富性，但是它们并不产生这种丰富性。它们来回往复，没有什么神秘可言，没有无意识。仅仅在于，它们自身中包含和保留着一种未发展的丰富性，一种人们理解但没有开发的丰富性。

普：这是否就是您在《福楼拜》中所说的"没有理解的理解"？

萨：非常正确，生活体验就是这样的。

普:所以这就是一个反思的问题:通过这种反思达到真正的理解,甚至进而成为知识。

萨:对,如果它发生了就是这样。

普:如果它发生了?

萨:因为对大多数人来说,它并没有发生。有些人努力这样做了,但是失败了;还有一些人有时成功了。

普:这会改变在《存在与虚无》中所阐述的意识理论吗?比如,生活体验会不会使意识的完美的半透明性成为问题呢?

萨:我想不会的。在理论上,这不会对它有什么影响。在实践上,很显然,那种"没有被理解的理解"状态不是……

普:生活体验会不会把不透明性引入意识呢?

萨:不会的,因为"没有被理解的理解"假定客体不是一种偶然性(a pathos),不是浑浊的和不透明的,而是被掌握了的。我们只是不具备能够帮助我们描述这个客体的全部丰富性的那些词汇和区分。您尽可以说它是意识的浓缩。接下来要做的就是创造一些中心,做出一些细分,等等——这些将使客体成为一个完全向他者透明的整体。最后,没有被理解的理解就是被我理解而没能使其被他人所理解。

普萨尼:那不就是意识从知觉到想象的转换吗?存在着两个不同的观点,而我们把两个观点的结果保留在了我们当中。

萨:非常正确。理解甚至常常在不同于"没有理解的理解"的另一种语言中得以实现。

普:因此,在某种意义上,生活体验是在我们之中的一种虚构。

萨:对。

普:那么,某种遗忘理论也就是必要的了?

萨:这经常折磨我,但是我没有做它。为什么呢?因为我不知道应该怎么做。有很多我没有解决的问题纠缠着我。

普:难道遗忘不是一种湮灭吗?

萨:不是,因为人们能够回忆起他曾经忘记的事情。或许这是一种趋向湮灭的过程,但从遗忘到湮灭之间还有很多不同层次。

普:别的还有没有像遗忘一样没有被解决的问题?

萨:社会问题……

普:您认为您的工作已经完成了吗?

萨:是的,你们来的正是时候,你们看到了一个未死的死人!

普:您言过其实了……

萨:听着,我不能再写作了,有些事情在70岁的时候是不可能做到的。但是我能做电视节目之类的事情。

普:顺便问一下,这些电视节目是怎样做出来的?

萨:我不知道。正如你所知道的那样,这些节目力图把从我出生到我70岁这一时期的法国历史勾勒出来。最初,它们本来将被置于"纪录片"目录下。但是我发现这个词并不令人满意,因为一个七十年的生命不是一份文件。现在提出了"戏剧"这个词,我和这个节目的导演都接受了它,因为这可能会使事情具有运动性。

电视在戏剧节目上投放的资金较多，而且，这个名称容许想象的因素进入对七十年历史的这种重构。[①]

普：您的许多评论者都说，您的思想是精炼的，但是您并不经常追随自己的直觉，因而遗留了许多晦涩难懂的东西。

萨：是这样的；但是我认为，如果以为一个人应该把他提出的任何思想都追究到最细枝末节的程度，那么这是考虑事情的一种过于苛刻甚至非常偏狭的观点。这不应是我的工作，我的角色不应该是这样的。我想做的是从本体论出发来讨论尽可能多的问题。

普：所以这让您的工作呈现出一种待续特点……

萨：是的，是待续的，这毫无疑问。这就是我说任何人都可以在任意层次上来继续这项工作——比如说任何人都可以完成《福楼拜》——的理由之一。

里：另一方面，有许多人，特别是那些年轻人，追随着您的思想，并做着您曾经做过的那些事情——一脉相承且用语相同……

普：您的思想施下了魔咒。人们要想从中解脱出来需要很长的时间。如果一个人希望以您的思想作为一种工具，那么他必须得在局外对其加以审视。

萨：你们说得很对。

普：但是在没有做到这一点之前，他总是受它的魔力所困。

---

① 由于认为对方给予的工作条件无法接受，萨特于1975年9月末最终放弃了这个电视节目。

萨:是的。这正是我要的。[大笑]

绝非马克思主义者

格:听着您的谈话,我的印象是,您仍是以现象学者的身份在思考问题,您从来没有放弃过现象学吗?

萨:从来没有。我仍用现象学的术语来考虑问题,即使是在《辩证理性批判》中,我也没有认为自己是一位马克思主义者。

普:是不是可以公正地说,马克思为您提供了一些观点,而您以自己独特的方式思考了它们?

萨:如果你愿意,那就可以。有一段时间我甚至认为,人们没有马克思的某些思想就什么事情都做不了,而要想走得更远,就绝对有必要先经历马克思主义。但现在我不这样想了。

普:您没有绕过马克思;您是径直穿越了他。

萨:对,我就是这样做的。

普:我看到今天很多人就是想不通过萨特的思想而超越萨特。

萨:哈哈!

里:让人感兴趣的是,您的思想在什么程度上是一个历史时期的思想,您的同时代性在什么地方?换句话说,您是如何在与这个时代的哲学思想的关系中"设计"您自己的?

萨:这是一个很难回答的问题。《存在与虚无》是现象学和存在主义的……存在主义是一种错误的称谓……让我们谈谈海德格尔和胡塞尔。我从那些向我展现出是真实的东西汲取我所需之

物，并从那儿发展我的思想。例如，我把胡塞尔当作一位实在论者，而他其实不是；这是一个哲学上的错误。他和康德更为接近。

里：简而言之，您得到了一个假的胡塞尔，就好像梅洛-庞蒂得到了一个假萨特一样。

萨：对。

里：目前，有一些人对马克思主义展开了讨论。您对他们表示同情吗？

萨：这得视具体情况而定。我同情那些被称为"毛主义者"的人们，那些和我一起主持《人民事业报》(*The People's Cause*)的无产阶级左派斗士们。最初他们是马克思主义者，后来做了我做过的事：他们不再是马克思主义者了，或者说，他们至少和从前已经不一样。以皮埃尔·维克多(Pierre Victor)为例(我现在和他一起做这些电视节目)，他现在就不再是马克思主义者了，或者至少预见了马克思主义的终结。

里：一些批评家试图发现您是一位毛主义哲学家。

萨：这真是荒谬之极。我不是一个毛主义者。顺便提一下，这是没有意义的。当我写《存在与虚无》时，毛泽东还很少被提到呢。

这对某些团体或许有意义，虽然这种意义很模糊：他们想象已经有某种社会主义形式存在于中国，或者相信它存在于中国，他们想在这里应用这种形式。当毛泽东的相貌还没在《人民事业报》头版上出现时，他们是毛主义者，而他的相貌真的出现时，他们就不再是毛主义者了。

里：在我看来，法国的毛主义者百分之十是毛泽东的思想，而

其余的百分之九十则是难以界定的别的什么。

萨:虽然很难界定,但是很有意思。这就是我们在《造反有理》中想要做的。

里:最近从葡萄牙回来的一些人告诉我说,您的著述在那里流传甚广,它们不但在公共汽车上被阅读,甚至在牛奶店里都有出售的。

萨:萨特紧挨着牛奶罐儿——这很不错啊。我刚在葡萄牙度过复活节假期,《造反有理》的译本最近在那里出版了。

普:您对那里的革命有什么看法?

萨:让我感兴趣的不是得到政权的军方或政党,而是那些人民,也就是,群众的创造性。在那里他们自我管理;社团占据了建筑、甚至是宫殿,动员全民来创建真正的医院。他们在群众的支持下采取行动,正在形成一种人民的权力。

普:您对法国共产党在四月选举中相对的失败感到惊讶吗?

萨:不,这是意料之中的。在社会主义国家共产党之所以强大,是因为他们和军方有联系,并且控制了出版业和电视业。这与社会主义是对立的,人们也不会对它有好感的。

里:社会主义党真的正在受右翼摆布吗?

萨:那是老的社会民主党。人们不可能对它抱以同情的。

里:您认为这第三种力量,也就是您在《解放报》(*Libération*)中所说的人民的力量,是不是真的很重要啊?

萨:它存在着,而且非常有意思。用社会主义的方式对他们自

己的困难和问题做出反应的恰恰不是某个政党，而是人民群众。

里：您预计在法国是不是也有这种人民的权力呢？

萨：是的，但是现在我们遇到了一些挫折。我们想通过电视节目来鼓励的就是这种人民的权力。

里：您的一位评论者对您在《福楼拜》第三卷中对19世纪的历史神经症所给予的地位感到十分的震惊。他认为这是一个发明，并想知道这种创造力发挥什么作用。一个发明在什么时刻出现？例如，您是什么时候产生规划的思想或历史神经症的想法呢？

萨：我不知道，它是在我的沉思过程中出现的，但我不知道它到底是什么时候发生的。

里：我们想知道您是怎么想出假说的。

萨：我们不知道这些。它来了，但我们说不出它是怎么来的。

里：是不是文本给了您一个阐释的主题，并导致了您进行意识形态的创造呢？另外一个想法是，现在我们可以通过使用文本来使哲学保持开放。

萨：正是如此。我同意这个评述。

里：这就是您选择《福楼拜》来当作具体哲学的一个例证的原因吗？

萨：是的。但是我们不知道思想是怎样产生的。现在我不再知道一个具体思想是怎么来的了。

未完成的工作

里:许多的评论家针对您未完成的著述提出了一些问题。您对这些未完成的著述如何评价呢?

萨:我确也写完了一些著述,但是还有一些著述是我没有完成的:《存在与虚无》本应该还包括一个伦理的结尾,但是我永远都写不了那个了,至少无法在那种形式上完成;还有小说《自由之路》(*Roads to Freedom*)、《纯粹理性批判》、《福楼拜》。

例如,我已经把《自由之路》[①]给彻底地忘记了。现在我对它不是很重视,我认为它写得并不好。

里:您没有在《福楼拜》中用别的形式重续这部小说的计划吗——既然您想使它成为一部真实的小说?在那儿不存在什么转嫁的契机吗?

萨:根本没有。《自由之路》的第四卷根本就不是一部真实的小说,它是一部虚构的小说,有许多跟《福楼拜》毫不相干的想象的或虚构的境况。我说的真实小说,是指它不可能写成一部不真实的小说,它必须对实际存在过的人物提出问题。

里:关于您那些未完成的作品,您是感到遗憾还是感到其必然如此呢?

萨:必然如此。它就在那里结束。我可能对《纯粹理性批判》

---

① 这部作品其实是计划写成由四部小说构成的系列,其中的三部已经出版发行了,并且还很受欢迎:《理性时代》(*The Age of Reason*)(1945),《缓刑》(*Reprieve*)(1947),《钢铁意志》(*Iron in the Soul*)(1949)。

感到有些遗憾，我本来能够写完它的，却并没有写完，真是太遗憾了。

里：您的手稿都还保留着……

萨：……那些本可以成为续集的……

里：……但您眼下并不急于看到它们出版，我认为？

萨：不值得费这份心。我死后它仍然会使人们很感兴趣……［笑］

里：我和米歇尔·孔达打算出版这些手稿。

萨：我不介意。或者说，我对这些不再感兴趣。

里：在我看来，出版您的哲学手稿多少是件急迫的事情：有关《伦理学》的手稿，《纯粹理性批判》第二卷，《福楼拜》第四卷等等。总而言之，它们有很高的价值。为什么不把它们也看作是他者的领域一部分呢？

萨：它们可以晚一些出版。

关 注 动 物

里：有这样一个问题多次被提出来，可能罗伯特·钦帕格利表达得最明确：他指控您有人类中心主义，有人类自恋情结。您在《共产党人与和平》(*The Communists and Peace*)中的“一个反共产党者是条狗”这一名言令他不安的并不是它所传达的政治观点……

萨：是狗？

里:是狗。[笑]

萨:是吗,我认为人们不能因此而断定我对狗很反感。在这里我用的是一种相当普通的说法。

里:钦帕格利为此写了整整一本书来谴责您。

萨:整整一本书!这也太多了吧。

里:提出这一问题的不仅仅就他一个人。

萨:这是我第一次听到这件事。

里:您在《家庭白痴》中有一章对狗做了描述,他注意到那儿有一些改进。总的来看,它提出了关于意识的问题。

萨:我认为动物是有意识的。实际上,我一直这样认为,这一点我并没有改进。

里:与人类相比,动物的意识处于什么样的地位呢?

萨:这是一个很棘手的问题,而且我也不知道如何来回答。我知道动物有意识,因为只有承认存在着一种意识,我才能理解它们的态度。它们的意识是什么?没有语言的意识是什么?对此我毫不知晓。或许我们以后能够确定这些问题,但是那要对意识更加了解。

普:同样,动物也有语言,不过不是清晰地说出来的语言,而是用另外一种方式交流的可能性。

萨:确实如此,不过仍有一些问题。

普:我对这一问题比较感兴趣,因为我的学生经常问我,《存在

与虚无》中的动物在哪儿?

萨:那里没有动物,因为我认为,在动物心理学中有关动物的论说十分地荒诞,或者,无论如何,与我们所具有的意识体验毫不相干。动物心理学应该重新再造,但是很难说它的基础是什么。

普:当前在美国正在对猴子做一些非常有趣的研究。人们教它们在机器上打字。即使它们不能说话,它们也可以象征地进行思考。

里:植物有意识吗?

萨:我完全没有考虑过这个问题。我认为没有。我认为生命和意识不是同义语。不,在我看来,意识存在于我们注意到它的地方;并且有些动物也没有意识,比如原生动物。意识只不过出现在动物王国的一定阶段:在人类那里;当然还有在猴子那里。但它是怎么出现的?它是什么呢?

里:有一个让美国人(他们有一种坚定的自然主义传统)非常苦恼的问题,即生态学。您考虑过这个问题吗?

萨:没有。

普:有些美国人发展了这样的思想:当今,相对于物种的问题而言,阶级问题完全是第二位的;因为我们生活在自然界当中,她是万物之源,而生产关系就不那么重要了。

里:有人甚至说"资本主义蒙蔽了生物学"。

萨:在我看来,这不是一个严肃的思考。人类发展的环境不再是自然的了,但是它与自然还保持着联系。当今人类真正的问题,比如阶级问题、资本问题等已经与自然没有关系了。这些问题是在人类历史发展过程中提出来的,自然界在视野之外。

普:我同意。但是生态学家担忧的是我们现在所生活的环境:我们正处于耗尽自然资源的危险之中,或使它们更加恶化。若干年后,我们将没有足够的可呼吸的空气了……

萨:这很有可能。对此我们有两个选择:第一个是资源被耗尽以后,我们去发现另外一种资源,这是有可能的;另外就是,我们将会消失,这也是有可能的。我从不认为人类是无限的。

里:在美国人看来,您常常是一位反自然的哲学家。

萨:我是一位反自然的哲学家,但只在一定意义上是。我知道,在人类之初自然界确实直接影响着人类。原始人与自然关系密切,就像猩猩或蚂蚁一样。这种关系至今仍然存在。但它正在为其他非物质的关系所超越,或至少被那些自然界不再扮演同样角色的关系所超越。

普:生态学家认为,自然界的一切都被政治化了,后果可能是影响人类的根本活力。

萨:我也这样认为,这可能导致物种的灭绝。

里:在我看来,生态学,正像人们所鼓吹的那样,可能蒙蔽人的思想,因为它不提阶级斗争,而声明自己有普遍性。

萨:对。只有在阶级斗争范围内,在当代社会领域,人们才有可能看到真实的问题。自然界的问题在这些问题之下。

普:有些从生态学出发的人认为,今天每个人都无产阶级化了,现在只有一个普遍阶级,即劳动阶级。

萨:这似乎有些夸大其词了。例如,我认为我们几个就不是无产阶级。我同无产阶级关系很密切,也很同情他们。但我们在这

儿所做的工作不能说是无产阶级的工作。

匮乏和需要

里:……但是,这样的争论还是很有意思的,因为它展示了从前的美国新左派对生态运动的全新定位。

让我们来继续关注另外一个问题。您的批评者经常断言您对匮乏这个概念过于重视,与马克思思想的其他要素相比,您过分地强调了它的地位。

萨:它不是马克思的思想。马克思并不认为原始人或封建社会的人生活在匮乏规则之下。他认为他们是不知道如何来利用资源,而不是生活在匮乏之下。除了我之外,这一概念还被另外一些人引入到哲学当中,但是我没有将它归之于马克思。我认为匮乏是我们生活于其中的一种现象。如果不改变生存的条件、现实的条件和智力的条件……就不可能抑制它。即使在这里,在我们之间的谈话中也存在着匮乏:思想的匮乏,理解力的匮乏。我可能没有理解您的问题或者我的答复很差劲等等,这也是匮乏。

普:怎么这也是匮乏呢?我理解不了。

萨:噢,我们刚才谈到了生态,对此我几乎什么都不知道。因此就有一种与生态理论相关联的匮乏,一种和我相关联的匮乏。尽管我认为我所给出的回答,作为对自然和当今资本主义条件下的人之间的关系的考察是正确的,但是这与生态学家对我所提出的专业问题相比仍是匮乏的。各种水平和各个角度都存在着匮乏。刚才您问我是如何产生一个观念的。观念也是一种匮乏。那么这种匮乏是如何显现于知觉和想象之中的呢……?那个问题……

里:匮乏是和欲望还是和需要相联系?

萨:有时与需要相联系,有时与欲望相联系。某个原因——无论什么原因——使得我们需要某种物质或某个物体,就此而言,那个物体并没有按我们所需的比例给出:这就是匮乏。

里:如此一来,匮乏不就成了一个本体论范畴而不是历史范畴了吗?比如奥斯卡·王尔德(Oscar Wilde)说:"凡是有需求的地方,都没有供应。"

萨:它不是一个本体论的概念,但它也不仅仅是一个人类的概念或经验的发现。它来自本体论,但不是本体论的,因为我们不应该像某些哲学或形而上学那样仅仅在本体论或在某几个抽象观念的层面上研究生活着的人类。我们必须按照他们本来所是的样子来经验地研究他们。在这个层次上可以发现,人为匮乏所包围:不管是一个孩子不能得到玩具,还是一群人需要食物却只面对着一份供应。总之,供应和需求之间有一种差距来自于人作为人的一个事实,即人总想得到更多而供应却总是有限。

里:现在我们清楚地看到,在美国一度流行的关于富足的观念是有蒙蔽性的。

萨:绝对如此。总起来说就是这样。我们生活于一个匮乏的世界之中,有时我们也许会以为已经通过改变自己的欲望的性质而感到了富足。我们缺乏在某一方面必要的东西,于是就把我们的欲望转到另一个上。就这个观念的缘起而言,这里同样有着匮乏。

普:然而,在《辨证理性批判》中,我一直把匮乏理解为社会压迫的事实。

萨:它一直就是一个社会压迫的事实。但是还有其他的匮乏独立地产生于人的需求——自由的需求,无论如何都不是被别人强加上去的——同给定的数量之间的关系。

普:但如果是客观的缺乏,这也是匮乏吗?

萨:当然是。实际那就是最初的匮乏。欲望、意志以及把种种物体用作工具的必要性,有时使得需求成为无限制的了;而需求的对象在某一地区或地球上是数量有限的。这样对我而言,匮乏是存在的现象,是人类的现象,但自然而然最大的匮乏总是基于社会压迫的。但匮乏是它的原因。我们在自己周围创造了一块匮乏的领地。

普:在《辩证理性批判》中,我认为需要是基本条件,随后才由它产生匮乏。

萨:确实如此,但需要不是压迫;它是生物的一种常规特征,而它创造了匮乏。无论如何,一个动物的需要或原始人对特定对象(例如食物)的需要并不能使对象出现在他所在的地方。这样,我们必须考虑到,需要大于我们周围空间的构成条件,这迫使我们在别处寻找我们缺乏的物体。从这里开始,就有了斗争,有了造路的行为,有了我们周围新建的领地。

普:是否能概括说需要是自然的而匮乏是社会的?

萨:需要是自然的,但那并不意味着我们欲望的对象就在那里。在欲望的对象对于一个特定的社会来说是匮乏的这个意义上,匮乏是社会的。但严格的说,匮乏不是社会的。社会出现于匮乏之后。后者是人类和自然之间关系的最初现象。自然界并没有足够地包括人类需要的东西,以使人们免于工作,免于与匮乏作

斗争。

里:您认为匮乏有可能结束吗?

萨:此时还没有看到。

里:那么我们上次提到的社会主义呢?

萨:它不能导致匮乏的消失。然而,很明显,在那里解决匮乏的方式能被找到和发现。

格:当我和我的学生研究海德格尔时,他们总是提防着他,因为他一度对德国纳粹持拥护的态度。他们想知道,一个人是否应该严肃地对待一个在政治领域持这种态度的哲学家。

萨:就海德格尔来说,我不愿严肃地对待他;但我不知道这是因为他的品质还是因为他的社会活动。我也不知道其中一个是否源于另一个。海德格尔的品质,以及他介入社会活动的方式——一方面努力地不妥协,但同时又向纳粹作了一些保证,在我看来都不能证明他是值得信任的。我指责他不是因为他的纳粹主义,而是因为缺乏严肃性。他的态度表明他服从当权者是为了能够继续讲他的课,而不表示他意识到了纳粹主义宣称的什么价值。

普:但为什么您不因为他的纳粹主义指责他呢?

萨:我十分愿意因为这个而指责他,这一点儿也不麻烦。[笑]你知道我并不很喜欢海德格尔。我所说的仅仅是当我见到他时的印象。海德格尔的政治观点不重要,并且他的哲学几乎与政治相对。但也许我错了。无论如何,他依附纳粹是错误的,非常错误,即使他确实做得很谨慎。也可能,纳粹主义是他真心相信的一种哲学或政治理论。但我认为不是,并且这既没有让我更接近也没

有让我远离他的哲学。

格：您认为一个人可以只研究哲学而不考虑政治吗?

萨：在笛卡尔时代也许可以，但今天研究哲学而没有一种政治态度是不可能的。当然，这种态度会因为哲学而有不同，但不可能回避它。每一个哲学家都同时也是一个人，而每个人都是政治的。

很长一段时间，哲学是这样一种思想，借助它一个人试图逃避生活的环境，特别是逃避那些产生政治义务的环境。一个人活着、睡觉、吃饭、穿衣，但是那种哲学家不考虑这样的人：他研究其他的领域，在这些领域中，政治被排除。今天哲学家关心的是一个睡觉、吃饭、穿衣等的人，其他没有什么主题有意义；既然政治发展到了这个水平，哲学家就被迫有一个政治立场。

萨特对伊凡·索尔的回应

普：这是索尔(Ivan Soll)的第一个观点：萨特主要应用了弗洛伊德的第一拓扑学(topology)而忽略了他的第二拓扑学。他这样做时，就将弗洛伊德的模式歪曲为自我(ego)、稽查者(censor)和本我(id)。

萨：我不知道这就是所谓的拓扑结构，但是我认为我试图考虑所有的事情。

普：索尔的第二个观点：萨特的思想是一种策略——这个词汇是我的，不是索尔的——被设计来拯救与弗洛伊德的无意识理论相对立的意识理论。萨特坚持认为意识相当于精神实在。他提出了一种需要心灵理论的意识理论。

萨：我从不认为意识就等于精神实在。我的确认为意识是一

种精神实在，但是我并不认为所有的精神实在都能由意识来界定。人们可以看看我针对此主题而写的东西。有大量的事实在意识看来本身并非意识，意识仅仅是对外在于并超越意识的对象的意识。因此不可能说意识是唯一的实体。

普：第三个观点：萨特为了解释无意识的心理过程而发展了前反思的“我思”(cigito)。因此根据萨特，意识成了“各种各样心理过程的类范畴(generic category)”。

萨：对我来说，这是没有意义的。意识不是一个类范畴。

普：第四个观点：萨特的意识是指一切意向性的心理过程。判断、欲望、意愿、情感等等都是先验的意识，因此没有无意识。剩下来的就是经验地知觉到的心理过程。如何对它们进行解释呢？那被归结为前反思意识或自我欺骗。

萨：当然，我用那种方式解释了很多所谓的无意识状态。

普：但是，根据索尔，自我欺骗作为对弗洛伊德的批评标准已失败了，因为弗洛伊德在他的第二拓扑学中放弃了无意识体系。并且即使是在第一拓扑学中，稽查者也不是对自己撒谎、自我欺骗、为了不去意识的意识、被欺骗的欺骗者，而只是欺骗者或被欺骗了的前意识。萨特的谎言条件被满足了：这是一个在心灵内部发生的人际谎言的问题。

萨：在这个领域将弗洛伊德和我进行比较是非常荒谬的。我创造自我欺骗理论并不是为了反对弗洛伊德，跟弗洛伊德的作品也没有什么关系，而是因为它对我来说好像是真的。而且，谈论意识对无意识撒谎仅仅是要还原这个谎言的实质——知道真相且隐瞒真相的人和不知道真相并被隐瞒的人。这个普通的、一般意义

上的谎言概念仅仅是部分真实的。一些人知道真相但别人还是向他们隐瞒它，还有一些人隐瞒他们知道的真相。在这里，是没有说谎者和被欺骗者的，但每个人又都同时是说谎者和被欺骗者。这一概念更加复杂，但是也更为真实。

索尔取消了我所试图界定的意识——一种恰恰同时是说谎者和被欺骗者的意识，也就是说，意识就是与自身的关系。他将这一关系转变为与他人的关系，一种因此不可能存在于意识之内的关系。

普：我注意到我们这里正在考虑的这些批评好像都没有考虑自我(selfness)的巡回，尽管它代表了某种意识的特征——这种意识为了成为意识而需要有一个意识，因而能够把自己构造成一个自我(ego)。正是从基本的自我巡回出发，意识才成了一种存在的结构。

萨：当然。

普：索尔接着攻击了前反思的“我思”：萨特的主要论点是一个真正的归谬法。关于无意识的意识是荒谬的观点无法面对有这种意识存在的事实。我意识到了这张桌子，但是同时我没有意识到我视阈之外的其他对象。除非我们特别指明意识是关于同一对象的，这里的意识既包含意识也包含无意识。因此，存在着无意识的意向过程，那么无意识论点就不是荒谬的。说一个人意欲做某事却没有意识到这种意欲是不相矛盾的。

萨：但是他举的例子是荒谬的。我现在的确对圣拉兹车站是无意识的，它不在我的知觉领域内。但是我对它无意识，不是因为意识，而是由于我在知觉域和存在域中的位置。明天我可能意识到它，这不意味着它现在无意识地活动着。我现在和圣拉兹站无

关。如果有关，我就会以某种方式意识到它。如果我正在等一辆出租车去那里，我意识到了圣拉兹站。但是同时，这里与它无关，因此我没有意识到圣拉兹站。

普：索尔继续道：萨特通过一个数烟卷的例子说明了前反思的"我思"理论。但是这个例子仅仅在某些情形下有效，而它应该表明在所有情形下通行。而且，这个例子设计得很糟糕：萨特给了它现在时，而它本该是在过去时中操作的，因为它是在记忆中出现的。因此，这里既不需要前反思的"我思"，也不需要一个位置性的自我意识。

萨：我不记得这个数烟卷的例子。

普：在《存在与虚无》中，谈到了12支烟卷，您解释了您是怎么得到那个数字的。索尔称您本该说"我过去正数着烟卷"而不是"我现在正数着烟卷"，因为那样就使整个例子不真实了。

萨：确实。我是在现在数它们的。显而易见，我不应该说："我已经数到了12"，而应该说："目前我数了4支，但是还剩下了一堆没数。"[笑]

普：下一个，索尔想知道是否有某些情况需要非位置的自我意识(non-positional self-consciousness)。在《自我的超越性》中，反思意识的对象包含着"我"。这个"我"出现在每一个记忆中，是在记忆里进行反思的普遍的可能性。真的能说反思意识的对象包含"我"吗？

萨：不是必然如此。反思意识包含"我"，但在它自身之外，它显露了"我"。

普:那么"我"是从哪里来的呢?

萨:这是关键之处:它不是在那里。被反思的意识和反思意识之间在这儿肯定存在着某种混淆。

普:索尔继续问道:记忆为什么必须依靠于前自我意识呢?关于一个对象的简单意识不能留下记忆的痕迹吗?未必需要一个非主断性的自我意识来解释一个非主断性的记忆;如果附加给记忆的这个"我"没有在原初意识中出现,一个人就不能解释"我"是如何进入到记忆中的。前反思的"我思"并没有帮助我们理解记忆机制。

怎么用非反思的意识来解释如下事实:我数着烟卷——我要补充说,这是过去时——但我是在无反思的情况下数着它们的,我的反应是一种记忆?这里难道没有一个无意识的、非压抑的、能被轻易地带入意识的过程——一个弗洛伊德会称为前意识的或潜在的过程?这可以避免萨特的悖论:在回忆行为之前的有意识记忆。根据弗洛伊德,一个人能够在记忆中第一次意识到某物。他的术语更自然。

萨:我对此感到很惊讶。这不是我所说的。一个人可以批评我说过的东西,但这不是我说过的。例如,在意识中既没有一个自我,也没有一个"我"。在《存在与虚无》中,我明确地强调过一个事实:"我"和自我都是对象系统的一部分,而事物的这个系统是外在于意识的。

萨特对李·布朗和艾伦·豪斯曼的回应

普:布朗(Lee Brown)和豪斯曼(Alan Hausman)在一篇文章中提到,萨特和弗洛伊德观点一致的地方是,病人开始知道他以前

不知道的事;并且弗洛伊德也可能在一种弱的意义上承认,病人一开始就知道。

萨:这得让弗洛伊德自己来决定,但是我认为,他并不以为病人一开始就知道。他以某种方式知道,但并不是有意识地知道。而在我关于自我欺骗的研究中,确实能说他从一开始就知道。这种比较很牵强。

普:对布郎和豪斯曼来说,在萨特区别知识和意识的地方,弗洛伊德谈论的是意识和无意识的区别。这是一个术语的问题。

萨:这种说法太简单,太随意了。然而对我来说事实是,知识的概念一开始就给定了,其基础是已经为意识而存在的材料。通过整理这些内容,我们可以知道一种关于事物的原初观点。但是我在弗洛伊德那里并没有看到类似的情况。

普:布郎和豪斯曼经过四点论证后得出结论说,弗洛伊德和萨特使我们处在了精神(psyche)的两难推理:它既知道又不知道自己的症候。

萨:是的,但这是因为在此情形下,知识在开始与结束时意义是不同的。精神知道它的症候意味着一件事情,而精神不知道它的症候意味着其他事情。最初,我们有一种非主断性的、未发展的、不确定的知识,然后通过某些方法,我们能达到一种带有区分和判断等的肯定而确定的知识。这两种知识之间几乎没有什么关系。从前者到后者的转变需要最大的努力,这对分析学家或者简单地说对思考的个体来说都是如此。

你刚才问,我的思想是如何产生的。哦,它以相同的方式产生:最初一个人有一个模糊的、完全不明确的观念,然后他就试图去确定它,去创造功能。此刻他已超越了最初具有的单纯的意识-

感觉而获得了一种自觉意识。一个人首先具有某种我不称为知识而称为直觉的东西，而知识在某种意义上截然不同于这种原初直觉所给予的东西。它澄清了未被澄清的，它阐明了其余的，它减弱了最初较显著的那些。它与原初直觉还保留着某种关系，但它已经不一样了。我认为，这就是在这篇文章中被误解的东西。

萨特对阿梅多·乔治的回应

格：阿梅多·乔治试图表明在您的作品中存在着一种系统的心理学，一种元心理学，它对心理学的理解是激进的，因为它客观化了精神却又没有将它转化成某个事物。他想知道心灵是否具有“紧张的存在”(being-in-tension)之特点，这样它是否就会构成介于自在和自为之间的第三个范畴。

萨：或多或少我这样做了，但是我不认为它非常重要。确实，总体来说，一个人能把感觉比作自在，但它作为自在显然不同于桌子或椅子那样的自在。

格：接着谈到方法问题，乔治区别了三种方法：首先是胡塞尔的现象学，一种完全的还原(前进的方法)；其次是经验主义的心理学，根本没有还原(后退的方法)；最后是您的现象主义心理学，部分是还原，部分是经验的，这就构成了一种前进-后退的方法。

萨：这有点过于简单化了，但是我接受前进-后退方法的说法。

格：对现象主义心理学而言的吗？

萨：是的，并且也是就所有的人类努力而言。我在《方法问题》(*The Problem of Method*)中谈到过前进-后退的方法，但也许除了术语之外跟这里说的没有其他相同的地方。我不认为我的心理

学部分是经验主义的(就他们对这个词的理解而言)。

格:您的存在主义精神分析学是心理学吗?

萨:不是。十分坦白地说,我从不相信心理学的存在。我没有研究过它,我也不相信它的存在。即使我写的那本关于情感的小册子也不是心理学,因为在那里我被迫回到意识的本质去解释最简单的情感。我认为心理学是不存在的:只有一种心理学在经验心理学的意义上例外地存在于小说中,例如我们看到一个暗杀者在杀死被害人一个小时之前想着要杀那个人。

萨特对瑞瑟瑞·弗郎帝兹的回应

普:我们继续看看另外一个问题,瑞瑟瑞·弗郎帝兹(Risieri Frondizi)认为您的伦理学首先是消极的,并感到一个人最后陷入道德的冷漠。实际上,自由对一种有意义和有创造性的道德生活是必要但不充分的条件;萨特式的人漂出了自由的河流。弗郎帝兹问,一个人如何才能避免这种道德的冷漠呢?

萨:我从来没有过什么冷漠的伦理学。冷漠不是伦理学面临的困难,而是有待解决的具体的政治问题。正如我曾在《圣热内》中说过的那样,我认为目前我们还没有达到这种状况……社会和知识的现状让我们无法重建一种伦理学,使之具有同我们已经超越了的那种伦理学一样的效力。例如,我们不能在康德的水平上设计一种和康德伦理学同等有效的伦理学。不能这样做的原因是,道德律令从根本上取决于我们生活于其中的社会结构,而这些结构既没有简单到也没有复杂到足以让我们去创立道德概念。我们生活于一个没有伦理学的时代,或者你愿意的话也可以说,我们有一些伦理理论,但是它们要么已经过时要么互相依赖。

里:那么在今天过一种道德生活不就不可能了吗?

萨:是的。它以前并不总是不可能,将来也不会,但今天是不可能的。人必须有一种"精神力量",这仍然是可能的;但在某些时期它却无法实现,因为存在着太多的冲突和太多的混乱观念。我们就处在这样的一个时期。

里:我要指责弗郎帝兹的是,他对您作品的研究到1949年就停止了。

萨:他们都终止得太早了。我认为研究我的哲学思想就应该追随它的发展。但是没有,他们没有这样做。这真是咄咄怪事。

萨特对黑兹尔·巴恩斯的回应

普:对黑兹尔·巴恩斯(Hazel Barnes)来说,您的唯物主义,即《辩证理性批判》中的唯物主义,含蓄地是或假定了一种自然形而上学。您在那个问题上停住了,但您自己曾说这并不是您的事。然而,您不得不解释人对自然的关系难题,否则您就可能面对您自己向马克思主义者提出的那些批评。巴恩斯做了如下猜测:倘若一种纯粹的马克思主义语境没有接受"辩证唯物主义"的表述,我们不就可以把萨特的唯物主义明确地定义为"辩证唯物主义"了吗?

萨:她要这样做,还真让我有点儿不寒而栗。

普:巴恩斯认为您假定了一种唯物主义却没有给它提供一个形而上学的基础。她还引用了您在《辩证理性批判》所说的一段话:"我们应该接受这样的思想:人和其他事物一样是一个物质的存在,在这一点上他不享有任何特权地位。我们不应该先验地否

认，一种明确的自然辩证法也许终有一天会被揭示出来。”

萨：是的，但我那样说的意思是，自然辩证法一旦被揭示，就会从严格的物理对象运用到动物和人身上，从而显示出人身上到目前为止尚不能简约的某些东西的物质根源：比如，意识。自然辩证法将不得不解释那个；但既然这种辩证法不存在，我也不打算去研究它，问题就仍然没有改变。如果它存在，我们将会解释意识现象的物质要素——存在于意识背后的物质要素。

普：巴恩斯从您的哲学中摘录了四个论断：

“为了让上帝诞生，人丧失了自己作为人的存在。”

“为了人类事物可以存在，人丧失了自己。”

“为了发现自身是意识，自为就是作为自在而丧失了自我的自在。”

“这一切的发生好像自为有一种失去自身的热情以便‘世界’这个断言可以达到自在。”

自在没有产生什么吗？这些论断，尤其是第三个和第四个，没有什么形而上学的意味吗？在《存在与虚无》中把运动分析为“存在的完全无序”、“存在的缺陷”、“自为改变的线索”，这不反映某种形而上学吗？

萨：所有这些例证都是这样的，但这不是我应该探讨的，我不想探讨这些。我缺乏必要的知识而不能胜任。我仅仅能够指出各种各样的要素和应该提出的问题。

普：最后，巴恩斯提出了四个问题。这是第一个：自在或物质的本质是什么？

萨：物质并非只是自在，因为如果一个人是唯物主义者，他就会认为意识自身是物质的一部分。因此它不是自在。自为和自在

都必须包括在唯物主义中。

普:在《辩证理性批判》中,意识属于物质。

萨:确实如此,但在刚才提出的问题中,它不是。

普:如果物质的存在能够产生另一种存在——那种存在使这种存在虚无化并摆脱这种存在,但又仍然是物质的,那么这种物质的存在应该是什么呢?

萨:从某种意义上就是这样,但在那些术语中不太确切。

普:萨特承认自然可能隐含着一种辩证法。那么自在怎么能简单地自足呢?

萨:但是自然并不仅仅是自在。一株枝繁叶茂的植物不再完全是自在,它更复杂,它是生命。

普:在什么意义上有必要把自在和物质看作是同一的?

萨:自在是一种物质。但是人不能化约为自在,因为他是有意识的,而意识是一种自为。这在我看来很清楚。

里:巴恩斯还问到了意识与大脑和理性之间的关系。

萨:这是我在写《存在与虚无》时以及此后研究了多年的问题。我试图解决它,但是我没有完成。我对研究意识和大脑之间的关系并不感兴趣,因为我首先想界定的是意识。这就够一个人花费一生的时间了。我想按照它向我们——向你、向我——呈现的那样来界定它。这样做的时候,我想假定一个明确的对象,然后他人就不得不在唯物主义体系内解释它,也就是说,研究它与大脑的关系。

更一般地说，我在你所归纳的这篇文章中注意到了一件作者没有认识到的事：一个人选择了一种工作，并去做它。他能做多多少少与它相关的事情，但是他不会进入最初他没有选择的领域。他能说明这些事情是如何与他正研究的领域相关的，但是他不会因其本身而研究它们。

里：确实如此，许多文章没有对您的著作进行宏观把握，而把它转述成了某类专家的作品。例如，一个研究心理学的人会把您扯进他的研究领域，然后发现他在意而您自己不关心的不足之处。

普：在我看来，这在您的哲学中一直是问题间的优先性问题。

萨：正是如此。

普：我读那些批评文章的印象是，他们都在告诉您，如果您从《福楼拜》开始会更好些。

萨：这太孩子气了。一个人不是从他想要的东西开始的。

萨特对查尔斯·坦尼的回应

格：在坦尼教授论美学的一篇文章中，他提出了一个我发现很有意思的问题：对萨特来说，自由的本体论好像被一种约束哲学所取代，这就使艺术家背负上了沉重的社会政治责任。艺术家会因此失去其自由创造的特权吗？

萨：我认为这里并不存在一种从自由到约束的转移。我谈的仍然是自由，约束——如果有的话——是自由的结果。自从《存在与虚无》起，在这一问题上我就没有改变过。因此我并不理解这个问题。

格:坦尼谈的是在社会主义国家实践的社会主义艺术或革命的艺术。

萨:我从不相信那种艺术。例如,我根本不赞同莫斯科作家眼里的文学。我希望这位作者别在我的美学中寻找任何那样的东西,因为那样做他就会大错特错了。

格:坦尼想知道,总体而言,社会政治义务是否会侵害艺术家的自由?

萨:不会的。在我看来,责任必然来自于自由。我只能在自由的人身上看到责任。如果他不是自由的,如果他被强制或被迫接受责任,这个责任是毫无价值可言的。有价值的责任是能被自由接受的责任。因此,我看不出他的问题有什么意思。他首先以为我已经改变了(但这是他的看法,不是我的),然后基于这个改变问我:我能否谈谈,约束有没有侵害自由。这样的区分是他做出来的,不是我。因此,我不能回答这个问题。我仍坚持我的原则。无论如何,如果我有美学的话,它一定植根于自由的思想,而非约束的观念,因为约束是自由的产物、一种必然会有的副产品。

普:顺便说一下,坦尼在他的文章里说萨特的本体论已经改变了。

萨:没有,它从来没有改变过。《存在与虚无》中讨论了本体论,《辩证理性批判》中没有涉及它。

普:他说的是一种已经衰弱颓败的本体论,它的根基已经破裂,因而也就不再是一个整体了。

萨:那想必是我的第二本体论了。我认为我没有破坏第一个的根基。[大笑]

普:随后他又讨论了萨特的美学,但是既没有提到相似体,也没有提到非现实化的实在中心。

萨:那他谈了些什么?

格:他罗列了构成您美学的六个要素……

衡量萨特美学必须参照那些生产性的、包容性的哲学,而不是内容贫乏、狭隘的那一些。

萨特的美学倾向于拒斥有典型对象的传统美学,也就是,古典的、浪漫的和现实主义的艺术作品对自然的模仿。它也拒绝大多数正统艺术或"博物馆"艺术。

萨特的美学倾向于张扬一种开放的而非封闭的艺术、动态的而非静态的艺术、启发性的而非僵固的艺术。

但是萨特的美学大概从未成型。它必是从散落于萨特所有作品的陈述中和他整个哲学的某些特征中推断出来的。

从萨特整个哲学推断出来的美学的主要特征如下:

1. 境遇(situation),也就是空间、历史时间、环境手段、同伴,以及我要创造艺术就必须预期和超越的最终的衰落。

2. 谋划(project),亦即我对存在的选择和我向可能王国的跃进。艺术总是作为一个谋划或者在谋划中开始。

3. 括号的应用(use of bracketing),就是胡塞尔的悬置(abstention)。这是与美学特别相关的,因为为了进入艺术王国,我必须消除对事物的自然观点。现象学的括号使想象对象的分离(detachment)和自治成为可能。

4. 想象的对象(imagined object),同时源于存在的充实和意象的虚无。我必须在这些语境中确定和创造一件艺术作品。

5. 超越境遇和执行谋划的自由使我的所有创造性工作成为可能——尤其是我的艺术工作。

6、美是艺术的主要价值。作为自在-自为,美是一种绝妙的不可能性,但是艺术能在想象对象中尽可能地实现它,因为这些对象把现实中的要素延展到了想象中。客观性和主观性之间的“对应”提供了象征,而我藉此就能把一件艺术作品的美放在悬置起来的整体性中。

萨:这不是我的美学思想。我认为我要写美学肯定比他的好。[笑]

格:我想那正是他想要达到的目的。

普:坦尼接着说:令人悲哀的是萨特好像正在对美学失去兴趣。

萨:但是我并没有对它失去兴趣。这是他独自决定的第三件事情了。

里:但是,这篇文章和其他许多文章一样还是有益的,因为它代表了人们对你的评价,就好像为流行的观点列了一个目录。既然我们接下来要谈梅洛-庞蒂,我想插句话:可能有很多这样的作者在研究伪萨特主义吧。

萨:完全正确。

萨特对莫尼卡·蓝格的回应

普:莫尼卡·蓝格(Monika Langer)关于萨特和梅洛-庞蒂的文章阐述了这样一个论点:正如西蒙娜·德·波伏娃所展示的那样,梅洛-庞蒂在攻击萨特哲学时实际上将其变成了伪萨特主义。然而,如果他按照自己的哲学特别是用自己的“内在世界”概念(他称之为“肉体”,处于纯粹超验性和惰性物质之间)来观照萨特的哲

学，梅洛-庞蒂就会发现一个真实的、与他自己的哲学完全一致的萨特主义，因为，至少在蓝格看来，两者之间是根本相容的。肉体对萨特而言的积极意义在他对性特征的分析中得以彰显。因此就会有一个自在、一个内在世界（也就是，一个主体间性）和一个自为。可否认为在您的哲学中存在着一个内在世界？

萨：我认为，我的哲学既和梅洛-庞蒂的哲学不同，也没有内在世界的要素。

格：这仅仅是一个误解的问题吗？或者在您的哲学和梅洛-庞蒂的哲学之间有一种根本的不相容性吧？

萨：我认为存在着一种根本的不相容性，因为梅洛-庞蒂在他的分析背后总是诉诸一种从海德格尔那里援引过来的存在，而我认为这是绝对无效的。梅洛-庞蒂哲学中显现出来的整个本体论和我的区别很大。它比我的本体论更具连续性。我不是一个看重连续性的人；自在、自为和我们刚才谈到的中介形式，对我而言这就足够了。对梅洛-庞蒂来说，对存在的关系是非常不同的，那是一种内在于一个人深处的关系。这在我的文章《纪念梅洛-庞蒂》里谈到过。

里：那篇文章有两个版本。您为什么放弃第一个呢？

萨：因为它既没有想好，也没有写好。西蒙娜·德·波伏娃力劝我放弃它。所以我把同样的事情又说了一遍，只不过更好了一点而已。

里：您和梅洛-庞蒂之间的这种不同从你们结交之初就已经显露出来了吗？

萨：我想我们一直能感觉到这点。我们都是从相同的哲学

家——胡塞尔和海德格尔——出发的。但是他并没有和我得出相同的结论。对我而言，接受知觉哲学是不可能的，那是完全不同的东西。

普：你们二人之间的主要区别难道不是我们上次谈到的关于本体论的不同吗？

萨：是。梅洛-庞蒂不研究本体论，但是他的思考却导致了一种模糊的本体论，有点儿像海德格尔的那一种。

普：回到刚才已经问到的一个问题。在20世纪的思想家中很少有人把本体论问题看作基本问题，而您又是怎么认定它是基本的呢？

萨：不管怎样，我认为它产生于我去柏林读胡塞尔时已经模糊地具有的一些实在论观点。我花了一年时间读胡塞尔，写了一篇论自我的超越性的文章，正是在这篇文章中，我非常强调地表明了本体论的必要性。是的，这开始于一些模糊的个人想法（实际上，我一直坚持着这些想法）和胡塞尔思想之间的差别。

里：回到莫尼卡·蓝格上来，她说，对您而言，“意识被身体吞没，而身体又被世界所吞没”。

萨：说得太好了。但是意识并没有被身体所吞没，身体也没有被世界所吞没。

里：她还说：“人生于世界且又属于世界……”

萨：人属于世界是对他人而言的，而不是对其自身而言。是的，他在世界中，但他也能在某一时刻从他的所在地、他的境遇中抽身而退，尽管他唯一真实的思想是在某一境遇中的思想。这真

是太怪异了。

里:蓝格特别谈到,意识的分离并不必然包含着敌对状态。

萨:不管怎样,分离是存在的,并且一旦各个主体被分离,我看不到有任何理由来谈论主体间性。主体间性假定了一种几乎不分彼此的交流,至少也是一种结合。它代表一种由各个主体构成的主体性,并因此假定每一主体都与其他主体相关——以一种方式相分离,同时又以另一种方式相结合。我看到了分离但没有看到联合。

萨特对查尔斯·斯科特的回应

萨:显然,人们可以把任何人同任何人相比较。人们可以把我和海德格尔相比,尽管我认为我和他差别太大而无处可比。

格:您会接受查尔斯·斯科特(Charles Scott)提出的本体论定义吗?本体论是对事物的描述性表现,这能够使我们远距离地看到人类实现的必要条件?

萨:不,我完全不同意这种解释。本体论是对各种各样存在形式的研究——仅此而已。

格:它有什么特殊的目的吗?

萨:为的是界定并理解存在是什么。显而易见,它的目的就是在存在知识的基础上重建知识大厦。

里:"实现"(fulfillment)这个词汇对您而言并不十分精确。

普:这位作者把本体论看作是一种道德教诲;本体论应该给我们生活的规则,帮助我们生活得更好……

里:通过本体论来克服匮乏,这还不错啊。

萨:真是不可思议。如果本体论能表明一个人最好自杀,这并不会给我们一个道德观念:我们还得拿起一把左轮手枪来向自己的脑袋射击。本体论不是这样研究的:不是为了让我们有时能够拿来用一会儿,但是一转身又去干别的事情了。

萨特对奥雷斯特·普萨尼的回应

里:因为时间快要结束了,我们请奥雷斯特·普萨尼来谈谈他自己的评论文章。

萨:我也正想问问他。

普:我的论题是,从早年起,福楼拜对您而言就代表了艺术问题……

很多年来,我自己也一直在不真实之中挣扎;您的一个事实震撼了我,那就是您在很年轻的时候就把握了实在问题,尽管您当时患有神经官能症。从那时起,福楼拜对您就有一种移入,这对您的文化适应起着决定性的影响……

萨:我的文化适应不是福楼拜之故,因为那时我读了很多东西——如科勒尔(Corneille)等。文化并不专指福楼拜,相反,他是我读书的一个失败尝试,因为最后我并没有读完他。我无意中发现了一本书,但是它对我来说过于成人化了,以至于我没有很好地理解它。

里:就此而论,《词语》中您涉及福楼拜的内容在多大程度上来自于您在50到60年代对福楼拜的关注呢?

萨:当然,我那时正在写《福楼拜》,但是另一方面,我在《词语》中说的关于这个人的话都是真的。那些东西在我的记忆中留存了很长时间,但是如果我没写《福楼拜》,我可能就不会把它们说出

来。它们确实有某种联系，两者之间肯定有某种联系。

普：我曾经把您的祖父同福楼拜联系起来谈论。您自己也曾经说过，他"使您的笔社会化了"，而那支笔在您的手中掉了。我在他身上看到了一种影响了您的19世纪文化传送者的身份。

萨：确实是我的祖父给了我文化观念。不是我现在的观念，而是我从6岁以来很长一段时期内有过的观念。

里：您好像也曾抗拒过他给您的文化，您拒绝参观博物馆，拒绝在颁奖仪式上进行演说，等等。然而，关于意象以及意象与词语之间的关系他对您没有什么影响吗？他本身就是视听方法的倡导者之一。

萨：不，那已经超出了我的理解。

普：在您的课程中有两门选修课：文学实证主义和文学理想主义。您把您以前的教授亨利·德拉克洛瓦(Henri Delacroix)作为一个理想主义内在论的例证，把斯塔夫·郎松(Gustave Lanson)作为实证主义的代表。

萨：但是郎松当时只是巴黎高等师院的一位管理者。我并没有上过他的课。

普：但难道不是每个人都读过他的文学史吗？

萨：当然。[会谈被西蒙娜·德·波伏娃的到来打断了，但是她一会就离开了。]

普：但是您在《辩证理性批判》中给整体下定义时仍然说它们要求有一种想象性的地位。接着您谈到了实践的整体。这些实践的整体也要求某种想象性的地位吗？

萨:不一定。例如,一个客体、一部机器(它代表了它所生产产品或它所执行行为的整合)就不是想象的。它是一种理性的整合。

普:我的理解是它们都有同样的状态,在社会世界中要求同样的状态。有些物体比如磨咖啡机,随着时间的流逝变成了审美客体,成了自身的相似体。如果没有想象性的地位,它们怎么会这样呢?

萨:它们在那时变成了想象的,但从此也就不再是实践的整体了。如果它们一开始就具有审美特性,例如,18世纪的船就有这种性质,这也许与想象性的地位有关,但是对我们而言,首先是它的存在。

普:在您的哲学里,在现实化的观点和非现实化的观点之间不是一直存在着交锋吗?

萨:是的,一直如此。我们的知觉包括想象。

普:但是,在《想象心理学》中,这两种观点是相互排斥的。

萨:正是如此,但那有些极端。在《福楼拜》中,我试图指出两者是经常联系在一起的,并且勾勒了另一种想象理论的轮廓。在这种意义上,在一定的实践整体中包括想象的成分是可能的。我没有深究过这一点,但是这有可能。

萨特对其批评者的评论

格:我们刚才谈论的这些批评文章好几次提到关于自我知识的问题,您对认识自己有印象吗?

萨:可以说有,也可以说没有。是的,我能够通过意识把握一

些和我直接相关的某类精神或者精神要素，在这个意义上可以说有。例如，我了解我的情感。如果我爱或者恨某个人，我对此了解。如果我爱或恨很多人，我可以对此做出区分：哪些人是我所爱的，哪些人是我所恨的；我有如此这般的爱的类型，也有如此这般的恨的类型。因此我可以从这个角度来对我自己进行描述。我能在自己的欲望中真切地了解我自己，我能立刻地感受到它们。

有一种与他人相关涉的整体心理学。一个人的各种感情和各种行为，某种行为或某种感情的重现次数——了解它们的是他人。我不可能自己把握这个心理学。有的人告诉我“你就像那样”，这使我认识到这有可能是真的。但这是别人告诉我的。一个人只有从这一点出发才有可能有完整的自我知识。如果他人没有告诉你对他而言你是什么，那么你就不能达到自我知识。

另一方面，每个人都通过某些他人来了解与自己或与他人的关系。因此他能从这个世界中来了解他自己，不是在他的意识中或至少不是通过他的意识，而是通过他人的思考。因此有一种来自他人的关于自身的整体心理学。我清楚地感觉到我自己所感觉到的东西以及我根据别人告诉我的——根据那些我认为他们是正确的人——而感觉到的东西。没有他人，人就不能了解自身。例如生气、暴躁，只有当他人给我进行描述的时候我才能够了解它们。

通过我自身，我知道我多次和反对我的人生气，但是这并不意味着什么。我不知道我是不是容易急躁易怒。但是有些人说：“你在某种环境下生气了，尽管别人的反对意见是温和的且是没有恶意的；而且你多次在相类似的情况下也生气了。”我发现，我是通过他人来了解这些的。我可能对此感到很抱歉。我对自己很清楚，但那是在同他人的关系之中。因此：(1)当一个人稍加自省时，他就有了关于自身的简单心理学；(2)当人们对自身进行深入思考

时,他就拥有了较复杂的心理学,因为特定的环境暴露了这些深层的东西,或者是因为他们本身就想到了那么深;(3)还有一种对他人关系的心理学,没有他人的贡献,一个人不可能自己界定这些关系。实际上,这三种自我知识彼此之间并不是完全一致的。人总是对他人所给予的关涉自身的知识有一些无知。如果有人说"你有一个爱探究的头脑,你志向远大"等,如果这些评价很具体,人们就接受了,虽然不甚了了。除非一个人能在死后读到关于自己的书,否则他是发现不了这种知识的。这是一种人们不能控制的知识,它和以下两种知识并不相对应,即每个人都具有的普通的自我知识和某些人所有的较深的自我知识。

里:您所提及的"他人"是不是那些写您的批评者呢?

萨:不,不是他们。[大笑]

里:总体而言,我认为——今天的事证明了这一点——您从别人关于你的著作中所获甚少。

萨:到现在为止是非常少。我十七八岁时总是有人告诉我,一个人从其批评者那里能学到很多的东西。所以我用积极的态度来对待批评,用谦虚谨慎的态度来对待它们。我读那些批评,一边对自己说:"他们想要教给我一些什么东西呢?"但是他们什么也没有教给我。

里:即使从您作为"他人"的角度来看也是这样的吗?

萨:是的,因为大多时候,人们并不慎重地写那些关于某人一生作品的批评文章。

里:难道您就没有发现写得不错的关于您的批评文章吗?

萨:还有很多文章我没有读到过。从我所知晓的文章中,我并

没有学到很多东西。然而,有时候,大概在我读到的每百篇文章中可能有一篇会提出一点想法。

里:那么在这些情况下,指的是什么呢?

萨:指出同一作品中两个段落之间的某种关系,或者对两部作品进行比较从而让我看到它们存在着某种共同之处,等等。它让我吃惊,我会说:"哦,就是这样啊。"但那也不怎么样。

里:难道没有什么挑战吗?没有什么观点让您改变过自己的观点吗?

萨:我从来没有被迫改变过自己的观点。或许我是一个顽固的哲学家,但这绝对没有发生过。我读书,我确实看到有些事情可说,并且我继续做我正在做的事情。

里:因此,是不是就可以说您的思想是相对独立发展的呢?

萨:就那些批评者的思想而论是这样的。如果朋友们给我指出一些东西的话,这也许更重要。在所有批评者中,我所遇到的最好的就是说出了我想说的东西的那些。

里:看到自己的思想经常被简单化,您不生气吗?

萨:不生气。有人就这样写,仅此而已。

里:您说过"调停人"(mediator)对《福楼拜》很必要。您预见对您的作品会有什么样的评论呢?

萨:首先,人们必须读我的作品。[大笑]但是许多批评者都半途而废了。

里:读您所有的作品吗?

萨:是的,确实如此。我并不要求所有的普通读者都这样,我只要那些专家批评者这样做:让他们花点时间。然后,介绍作品的目的就必须是为了看看某个观点是不是贯串了我的一生,还是中途有了改变,是为了解释那些发展和断裂,是为了努力发现我的初衷,而这是最困难的部分:我想通过写某一部作品而成为什么?为什么我选择了写作?

里:批评者也许没有将自身放到像您所欲想的那种位置上,因此对您的评价就不是完全公正的了。

萨:尽管如此,他们也应该像我对福楼拜所做的那样对待我。我没有宣称我对他是完全公正的,但是我希望已经发现了一些方向,发现了一些主题。

里:您想有这样一部关于您的作品,它就像您对福楼拜那样对您?

萨:对,就是这样。对我而言这才是批评的意义所在。这儿有一些书:某个人写的。这意味着什么呢?这个人是谁?这些书是什么呢?我发现审美的观点是这样地丰富多变,而让我感兴趣的正是这个。

里:您对文献资料非常重视吗?

萨:对。我能肯定地这样说,因为我知道对《福楼拜》我就是这样做的。

普:然而,关于您的文献却相对少一些。如果有人把您在《词语》中所写的那些同别人所了解的福楼拜的童年时代相比较,还是

有很大差别的。

萨:这应归因于我们所处的时代不同。当今对人们的生活细节知之很少,比上个世纪少多了,原因就是性的问题和生活的问题变得私人化了,消失了。比如,人们对索尔仁尼琴(Solzhenitsyn)的了解到头来都是关于苏联的。我们知道他被流放到了集中营。我们一想起集中营,就会立刻回想起它们是怎么一回事,等等。但是至于他是否喜欢咖啡,或者他对性生活的态度如何——一个谜。或许有些事情可以根据他的书确定下来,但必须得有人做这事。

事实上,那些事情没有哪一样是真正隐秘的。我认为我对咖啡的品味和我的性生活都在我的书里了。它们只是有待于被重新发现,而这是批评者应该做的。换句话说,批评者应该基于而且只能基于作品和信件来确定写这些书的是什么人,来整理他的倾向,以及了解他信奉的学说。

里:您的通信很多吗?

萨:没有什么,非常地少。

里:那么您所希望的是一本传记吧?

萨:是的,一种只能用文献资料写成的传记。一本文学性的传记,也就是说,一个有着自己的品位、自己的原则和自己的文艺美学的人……从他的作品和他本人那里重新找到他身上所有的那些东西。我认为,这才是批评者所应该做的。

讲授哲学

里:真奇怪,我们眼前的这些文章没有一篇提讲授哲学的事——您的哲学可以通过什么方式来传授的问题。您是怎样讲授

哲学的呢?

萨:那是很久以前的事情了。

里:这个问题现在却变得异常尖锐。您对此会有些什么样的建议呢?

萨:这是另外一个问题。

里:但您用的是什么方法呢?

萨:我不得不广涉大纲中提到的所有哲学家,而且不讲严格意义上的当代哲学家。而如果我有自己的思想……

里:按照法国的体系,您可能是您所在中学唯一的哲学家了。

萨:是的。

里:因此,您不可能和其他哲学家探讨问题?

萨:并非如此,我做过一些专业讲座,他们称为特别讲座的那一种。但我不时地停下来提出问题或回答别人向我提的问题。我认为教学并不是在年轻人面前进行老气横秋的演讲,而是从具体问题出发来和他们讨论。当他们说"这家伙是个白痴,他说的是一套,而我的体验却与此截然不同"时,我不得不向他们解释:一个人可以用完全不同的方式来对待此问题。

里:既然没有彻底的交互性,你是否成功地建立了初步的交互性?

萨:交流是很充分的。我还应该补充一点,我和我的学生参加了一些活动,甚至参加了拳击,这都有利于交流。我也花了很多时间来说服他们说出他们头脑中的想法。

里:当时这种教学方法会被认为有点不务正业吧?

萨:是的,我从我的同事、学监以及所有人那里得到了这种反应。况且,我还允许我的学生在教室里吸烟,这遭到了强烈的非难。

里:现今您对哲学教学有什么样的看法呢?

萨:你也知道,在改革议案中,哲学不再是中学的必修课了。

里:您知不知道,在美国,中学是不教哲学的,它只在大学里讲?

萨:我认为不应该这样。我认为正如有人建议的那样,可以在中学的低年级开设少量的哲学课程——比如一周三课时——以便增加对哲学家的理解。

对我而言,哲学就是一切。它是一个人的生活方式。一个人应该像哲学家那样生活,我就是像哲学家那样生活的。这并不意味着我像一个好的哲学家那样生活,而是说我的知觉就是哲学的知觉,甚至当我看这盏灯或是看你时都是如此。总之,它是一种生活方式,我认为应该尽快地、用简单的语言来教它。

让-保罗·萨特

1975年5月12日和19日录制于巴黎蒙帕尔纳斯

A. J. 艾耶尔

"那无疑将撼动常识。"

阿尔弗雷德·朱利斯·艾耶尔(Alfred Jules Ayer, 1910–1989)由于他1936年写的《语言、真理和逻辑》而一举成名,该书向英语世界解析了维也纳学派关于逻辑实证主义的新观点。他在第二次世界大战中服役于军事情报部门,战后则以一个公众人物的形象出现,是有神论宗教的反对者,也是诸如同性恋法改革之类的进步运动的代言人。他继续撰写哲学著作,以其清晰明了而通达的论证风格独树一帜。但他改变了自己在许多哲学问题上的观点。他经历了两次死亡(1988和1989年),新闻界对此皆有报道,他自己将在下文谈到其中的第一次。

1910年10月29日，我生于伦敦。父母都不是英裔，我是他们的独生子。祖父是瑞士瑙沙特尔(Neuchatel)学院的院长，兼任法语系、地质系和经济系的主任。他以他的《法语语法比较》(*Grammaire Comparée de la Langue Française*)一书而闻名，此书保持了多年的权威地位。1884年他去世时，我17岁的父亲移居英格兰，随即成为英国公民。父亲先在银行工作，出版了一套关于世界统计的通用对照表。随后成了一家木材公司的合伙人，但他对此日感乏味。他还写过一两部戏剧，但无一成书。1928年，父亲也撒手人寰。

我母亲的本名是赖因·斯特瑞恩(Reine Citroen)，来自一个在阿姆斯特丹以经营珠宝为业的犹太家族。家族的一支移居到法国，外祖父的一个表兄——自称安德烈·斯特瑞恩(André Citroen)——组建了一家著名的汽车公司。外祖父大卫·斯特瑞恩在安特卫普(1887年我母亲在此出生)做过水果生意，在南非勘采过钻石，但之后也成了汽车工业的一位先驱者。他制造的豪华汽车麦那瓦斯(Minervas)在本世纪的头二十五年享有极高的声誉。在世纪交替之际，他和他的比利时合伙人定居英国以提高麦那瓦斯在该国的销售量。除了母语荷兰语以外，他还能流利地说德语、法语和英语。母亲和她的两个小妹则是说英语长大的。

尽管自己的妻子也是犹太人(她虽与外祖父同为荷兰血统，其家族移居英国的时间却要早一辈)，尽管丝毫不以自己的犹太血统为耻，外祖父作为一个公开的不可知论者还是尤其敌视犹太教。他认为，对犹太教的执意坚持使犹太人成了一个孤立的社会，而这正是他们遭受迫害的主要因素。为此，他下定决心要让自己所有

的女儿都嫁给异教徒。他有三男两女共五个孙儿，我排行老大，比别的几个至少大两岁。外祖父虽是一个博览群书、对历史有着浓厚兴趣的人，却把世俗的成就看得很重要。他的孙子们因此感到很有压力，尤其是对我而言。这也许激起了我的好胜心；这种好胜的性情在我年轻时尤为强烈，虽然现在已经随着岁月的流逝渐弱了下来。尽管，我想，他对于我之投身学术颇感失望，但对我早期的学术成就本身还是引以为荣的。他曾指望我成为迪士雷利[①](Disraeli)第二。我希望让他高兴，可是，让我伤心的是，他在 1915 年去世了，而仅仅过了几个月，我的第一本书就出版了，并且得到了世人的称赞。

我父亲对我也寄予厚望。他不厌其烦地以小皮特 22 岁就成为首相的故事来激励我，也安慰他自己，尽管其人其事并非完全属实。他比他的岳父更温和一些。不过，即便我很喜欢他，他对我的影响还是要小一些。他的母亲一直活到近八十，和她的一个女儿住在伦敦。多亏了她们我才从小就能说些发音地道的法语。我现在说法语仍是一口好音，尽管法语词汇的贫乏足可让人怀疑我有时宣称具有的双语能力。

早年的读书生活

印象中，我读的第一本书是《鲁滨逊漂流记》，尽管这不大可能是我实际上读的第一本书。它不如雷穆斯大叔的约尔·钱得勒·哈里斯的故事那样能勾起我的想象力。我喜欢看冒险的书（在那些年代这些书大多有一种强烈的沙文主义味道），它们在我心里早

① 本杰明·迪士雷利（1804—1888），英国政治家，曾任首相（1868 年和 1874—1880 年），对扩大英帝国的权力和范围起了很大的推动作用。——中译者注

早地培养出了对马里亚特船长的小说的偏爱。好像从 5 岁开始，我就是邮票和香烟牌的狂热收集者。很快，我就对这些失去了兴趣。不过，在我本人 20 岁出头变成大烟鬼的时候（大概六年前，我才从吸烟的恶习中解脱出来），我又重新开始收集烟牌。如果我保留这些早年的收藏品的话，我现在就可以高价出售了。不过，说到赚钱，我属于我父亲那种不善经营的人，而不像外祖父那样的精明。

像其他孩子一样，我得到了一套铁路模型和一组装配玩具。我认真地按照说明书的提示拼装，但总失败。除了能和大家玩玩草地网球之类的游戏而外，我常常尴尬于自己在动手能力上的不足。比如说，直到现在我还没学会开车。

我上过一两个走读学校，但现在我对它们都没什么印象了。后来，1918 年夏天 7 岁时，我去了伊斯特堡的一家寄宿学校。那是英格兰南海岸的一个度假胜地，也是许多私立预科学校的所在地。人们大概认为这里的天气有利于健康。我就读的学校阿西姆·圣·文森特是它自己那个时代、那个阶层的缩影。我入学时，这里有 70 名男孩，我是其中最小的。年龄最大的通常在 13 岁。业主兼校长是名牧师，据说为剑桥大学踢过足球联赛。还有四五个助理男教师和一个总管。学校的房子是一座丑陋的老式维多利亚建筑，前面有一个大操场。孩子们住宿舍，吃得虽然简单却也勉强够饱。尽管我们的校长并不像其他学校的那样是个虐待狂，但纪律还是很严格。我因为在宿舍里和人开玩笑而受过他的一次笞打，够重的，但也仅此一次。这所学校最恶劣的地方在于，孩子们恃强凌弱，教师们却没有采取任何措施来阻止。这种相互的欺侮更多是精神上而非生理上的。几个学期以来，我一直是仇外情绪的受害人。奇怪的是，这倒不是因为我有部分的犹太血统，而是因为我承认自己部分是瑞士人。

父母们向这所学校付出学费，期待的回报就是他们的孩子能通过入学考试，进入那些在英国一直被称为“公立学校”的私人机构。因此，教学都是为了适应这些公立学校的要求。这还意味着对经典的极度偏重，一个好的数学基础（当然，是对那些跟我不同而有能力利用数学的人而言），在英国国教方面的适度教养，以及一些非常初级的法语，却几乎没有自然科学课。事实上，我不记得我在阿西姆学过什么自然科学，而我7岁一入学就开始学拉丁文了。当时绝没有现代这种对正式教育的不加分别的猜疑。我们都是凭借强记而学会动词变位、词形变化和不规则动词的。

出人意料地进入伊顿

一所学校，如果它的学生获得了奖学金，尤其是名牌公立学校的奖学金，它的声望就会提高，生源就会增长，经营者的收入也会随之增加。凡是看上去有这等潜力的男孩，都会在古典希腊文方面受到特别的指导。我在11岁时，就开始接受这种指导。人们曾武断地认为我将来只能去卡尔特修道院读书。但是，1923年夏天，有个长我一岁的男孩被认为有能力争取伊顿[①]的奖学金，我则被指定了做他的伙伴，同时，就我自己而言，也可以获得一些参加此类考试的训练。出乎包括我在内的所有阿西姆人的意料，我在全部有资格的申请者中排名第三，得到了伊顿的奖学金。我的同伴也在有资格者之列，名次却很靠后，由于一年能录取的奖学金类学生相对较少，所以他终究没能得到。

我没有因为我的成功而沾沾自喜。相反，我觉得伊顿是个很势利的学校，不适合我。我甚至敦促我的父母拒绝奖学金。不过，

① 伊顿公学是英国最有名望的公立男子学校，英国政界许多要人都来自这里。

我们最后都被祖父说服了:成为一名伊顿人对我的未来大有益处,拒绝这种发展的资源是愚蠢的。总的来说,我认为他是对的。

我1923年9月进入伊顿——那正好是我13岁生日的前一个月,并一直呆到1929年复活节假期开始。获得国王(亨利六世,他1440年初创学校)奖学金的学生们被称为公学生,他们与其他孩子分开另住。在当时总共约一千一百名学生中,他们总是保持为70个。被称为校外寄宿生的那些男孩曾倾向于蔑视资助生,认为后者在社会地位上低自己一等。但到了20世纪20年代,情况已经有所改变。当然,我那时也从未意识到这点。人们期待我们的功课保持更高的水准,以至于我们感到必须更加认真地对待它们;除此以外,我们在公学里面的生活和校外寄宿生的一般生活并没有明显的不同。我们像他们一样拼命地玩集体游戏,接受同种规则的约束——维持秩序的任务总是交给学长,他们有权甚至为了很微不足道的过错笞打学弟们。我受过几次这样的体罚,而当我有权对别人做这样的事情时,我却拒绝了。我实际上发动过大家抵制这种做法,但毫无效果。让我高兴的是,它现在已经从伊顿和其他公立学校消失了。

我在伊顿过得并不快乐,主要是因为我在学长和同学中不受欢迎。我并非不友善,但总管不住自己的舌头,又好炫耀,以至于常惹来不该惹的麻烦,我自己又意识不到这些。倒不是我有什么非凡的东西值得夸耀。我的功课合格但不优秀。我喜欢运动,但是,可能除了网球和墙壁足球(这是伊顿独有的运动,而即使在那里也只有公学生玩玩而已)以外,我的技艺并不比常人高多少。特别值得一提的是,我从幼年时就有的成为板球高手的狂想从来没有实现过。我对运动的热情倒没有因此受损,反而一直持续到现在。在这一点上我大概得说,从八九岁时起,我一生都对各种形式的运动保持着很高的兴致。例如,我支持同一个职业球队已有65

年了，只要条件允许，就看他们的国内比赛。许多人认为这不符合我的哲学家身份，有时甚至认为这只不过是一种矫饰。他们大错特错了。的确并没多少哲学家或任何领域的学者热衷于运动，但这绝不意味着例外的那些人不真诚。

艺术与政治

伊顿历来特别偏重经典，在我就读于此的时候，这种传统还是没有改变。我们不但要费力地直译维吉尔的《农事诗》和《埃涅伊德》以及埃斯库罗斯、索福克勒斯、欧里庇得斯的戏剧，还必须把一些英语散文译成拉丁语和希腊语，并且很快就开始翻译韵文。初入公学，我们就得利用课余时间把荷马的《奥德赛》烂熟于心。数学和历史（主要是英国史）只有具备相关天分的学生才能学好，我缺少前者，却拥有后者。在那里现代语言教得极少，自然科学则几乎就不教。

伊顿的音乐水准很高，但那时我自己的品位仅仅限于假期中父母带我去观看的舞台音乐剧。二三十年代流行的曲调现在仍然鲜活地萦绕在我的耳畔。大概 15 岁左右的时候，我曾梦想过登台表演，而且如此地痴迷于这个想法，以至于自学起踢踏舞来了，但我从未擅长过舞蹈；我有一副相当明亮的男高音的嗓子，却又老是走调。我对舞台音乐剧的偏爱延伸到了四五十年代的电影音乐剧，尽管我不喜欢现今的流行音乐。此后在二十刚出头的那几年里，我又持续了一段对歌剧的热爱，尤其是莫扎特、威尔第和罗西尼的作品。但总的来说，音乐在我的一生中并没有扮演主要的角色。

我对视觉艺术的兴趣也是缓慢地发展起来的。直到 18 岁在父亲故去后跟随母亲投奔荷兰的亲戚时，在阿姆斯特丹的国立博

物馆和海牙的莫瑞泰斯(Mauritshuis)皇家美术馆的参观才使我对17世纪荷兰的绘画产生了欣悦感,这种感觉我一直没有失去。很多年里,维米尔(Vermeer)是我最喜欢的画家。克利夫·贝尔(Clive Bell)的著作则进一步激励了我刚刚确立的对绘画的兴趣。很快,我喜欢上了法国印象派画家,特别是雷诺阿(Renoir)。随着年岁的增长,我对绘画的欣赏范围不断地拓宽,涵括了风格各异的埃尔·格列柯(El Greco)、克拉那什(Cranach)、曼坦那(Mantegna)、斯塔布斯(Stubbs)、勃纳尔(Bonnard)和霍珀(Hopper)。不过,这个范围从未越过超现实主义。

在伊顿的早期生活中,我对冒险小说仍然乐此不疲。我一口气读完了大仲马著作的译本和萨珀(Sapper)、约翰·巴肯(John Buchan)等英国作家的作品。不久我迷上了伍德豪斯(P. G. Wodehouse),然后又读伊恩·海(Ian Hay)的男子汉气概十足的小说和鲁迪亚·吉卜林(Rudyard Kipling)的短篇小说(我现在仍然觉得吉卜林的小说和他的诗歌一样值得一看),并从他们那里获得了一种歪曲的人生观。后来,我迷上了讽刺诗,特别是吉尔伯特(W. S. Gilbert)的《巴伯歌谣集》和赫伯特(A. P. Herbert)的《潘趣》。我对严肃诗歌的兴趣很一般,除非把安德鲁·马韦尔(Andrew Marvell)也算进来。其他的,我主要景仰的还有雪莱、丁尼生(Tennyson)和斯温伯恩(Swinburne)。

伊顿的英国文学课程并不多,但根据惯例,至少会为低年级的学生开些书目当作假期作业。返校后,我们要就这些书进行考试,优秀者还能获奖。这些书总是选自莎士比亚的戏剧或瓦尔特·斯科特(Walter Scott)的小说,一个假期一轮。我从斯科特的小说中得不到多少乐趣,尽管我每次都认真地读。但我马上就成了莎士比亚的崇拜者,并且在戏剧系列的读书测试中不止一次地获了奖。我最喜欢的是《第十二夜》、《皆大欢喜》和《麦克白》。在看到莎士

比亚的某出戏剧上演以前，我已经几乎把他的所有剧本都读完了，不过后来我看约翰·吉尔古德(John Gielgud)演的《哈姆雷特》和保罗·罗宾逊(Paul Robeson)演的《奥塞罗》时同样感到心旷神怡。在校期间，我还很痴迷莎士比亚的十四行诗，其中有许多我能背得烂熟。

年龄更大一些之后，我开始读萧伯纳和威尔斯。我猜想，我17岁时读的萧的《智慧女人社会主义和资本主义入门》(*The Intelligent Woman's Guide to Socialism and Capitalism*)是我的政治理论入门。就算它没有立即把我变成一个社会主义者，它至少也确立了我此后固守一生的激进主义立场。

在学校的最后几年中，我最喜爱的作家是阿尔都斯·赫胥黎(Aldous Huxley)和列顿·斯特雷奇(Lytton Strachey)。赫胥黎的早期小说至今还历历在心，尽管我最后一次重读它们已经是很多年以前了：《克罗姆·耶娄》(*Crome Yellow*)、《滑稽的稻草人》(*Antic Hay*)、《光秃秃的树叶》(*Those Barren Leaves*)、《针锋相对》(*Point Counter Point*)。我现在偶尔也拿斯特雷奇的作品来自娱，特别是他那本充满睿智的《微型肖像》(*Portraits in Miniature*)。

年轻的无神论斗士

前面说过，我上预科学校时受过英国国教方面的教育。这种教育不过是每周日去一下学校的小教堂。在伊顿，每天都要在学校教堂做早礼拜，平日都很简短，星期日的较长些。星期日要在教堂作晚课，公学生和寄宿生每晚还要在各自的房间里祷告。参加这些仪式是一项义务，但对罗马天主教徒有另外的规定，他们可以不去学校的教堂。至于非国教徒或正统的犹太教徒是否也享有这样的特权，我已经记不清楚了。我想，像我们其余的人一样，他们

当时大概也必须在每个星期日的闲余时间里就某个指定的宗教话题写一篇论文。被称作星期日问题的这些练习的好处不仅仅——甚至主要不在于——增进我们对基督教的理解，而且让我们熟悉了权威的《新约》和《旧约》英文版，而这是理解许多英国文学的前提。

我受过英格兰教堂的洗礼，15岁时又完成了坚信礼。我从来没有好好地考虑过宗教的问题，只是屈从于首先来自公学老师其次来自父母的压力而已。倒不是我的父母都笃信宗教（虽然名义上皈依了基督教的母亲至少是个自然神论者），他们只是希望我遵从他们所看重的社会习俗。参加过两三回圣餐礼之后，我就开始自问这些仪式的意义。不久以后，我得出了结论：不仅圣餐理论，而且三位一体、耶稣曾是圣灵、宇宙为上帝所造这些假说都经不住理智的推敲。我变成了一名无神论斗士，这惹恼了我学校里的同伴们，因为他们对这个问题不感什么兴趣，而我偏要长篇大论地向他们指出《创世记》中的悖谬和《福音书》中的前后矛盾。我在回答星期日问题时毫不掩饰自己的观点，但读过我论文的老师们并没有因此找我的麻烦，尤其是校长大人艾灵顿博士，虽然他本人就是牧师。他坚决要求我继续参加教堂的礼拜，因为那是关系到学校纪律的事情；但他绝不试图制止我的不信教，相反，他使得我开始关注那些能为我的不信教提供理论支持的书籍。没有他，我也许永远都不会发现雷基（W. C. H. Lecky）的《从奥古斯都到查理曼大帝的欧洲道德史》（*History of European Morals from Augustus to Charlemagne*）；这本书首版于1869年，但就我所知还是比较不错地揭露了历史上伴随着基督教早期发展而来的罪恶。

关于这一点我要补充的是，自我成为无神论者以来的60年中，我还从未找到任何好的理由来相信一个神的存在。

缺乏宗教信仰并不妨碍我那篇论神性的论文得到优秀。这是

我 15 岁时参加的学校证书考试的诸课目之一。我在拉丁语、希腊语、法语、英语、历史和数学中也都得了优秀，仅仅在高等数学考试中没能合格。我感到，我对初等以上数学的无能是我作为一个哲学家的障碍。

在伊顿，一旦获得了学校证书，一个学生的综合教育就告一段落了。此后他必须有所专攻了。最吸引我的是历史，但如果要继续到牛津或剑桥深造的话，我就需要获得奖学金，而人们给我的建议是：若专攻古典文学，我获得奖学金的机会更大些，主要因为相应的竞争比较小。于是，接下来的三年里我几乎完全专注于拉丁文和希腊文，能很好地阅读这两种语言的文学作品，同时习得了用希腊语和拉丁语创作散文和韵文的一些技巧。就所读的书而言，我关注的主要是——但并非完全是——语言学方面的。出于自娱的目的，我还读了欧里庇得斯的一些戏剧、卡图卢斯(Catullus)的诗歌和希腊文选。

第一次对哲学萌发兴趣

我不是一个突出的古典文学学生，但所受的训练已经够我被牛津的基督学院选中来享有它在 1928—1929 年冬季首批公开的古典文学奖学金。除了这个带给我的收人之外，我上一年夏天参加的一场向所有学科的专家开放的考试又帮我赢得了一笔离校奖学金。我的成绩仅次于一个现代语言学家而排名第二。

那个时候，文科高年级的学生不但有机会上艾灵顿博士的课，还可以得到两位出色的年轻老师——杰克·麦克杜格尔(Jack McDougall)和理查德·马提诺(Richard Martineau)——的教导，前者和我们呆了短短一段时间后就去了一家出版公司，后者在我入伊顿时曾是那里的头号男孩，他从剑桥毕业后就直接回来了。

他离开时送给我的卢卡斯的《论悲剧》给我留下了永久的印象。

他们中的一位，很可能是杰克·麦克杜格尔，在古典文学课程之外每周还领着我们读一读前苏格拉底哲学家。我发现这些课非常有趣，尽管，除了对芝诺悖论一直很感兴趣外，事实上我从未进一步深入钻研这一分支的哲学。我现在仍然认为，如果学校里要开什么哲学课的话，就应该这样来上：它不是一门为了考试而设的课，而允许老师传达他自己在其中某个方面的兴趣，带着他的学生们暂时走出大纲课程之外来放松一下。

我本人对哲学的兴趣其实早已经被唤醒了，那间接地来自我缓慢发展起来的对绘画的敏感。作为美学的入门，我买了克利夫·贝尔(Clive Bell)的《艺术》来读。这本书1914年第一次出版，但直到1928年我才发现它。它因鼓吹克利夫·贝尔和罗杰·弗莱(Roger Fry)的"有意味的形式"这一概念而始终受关注。这个概念从来没能得到充分的界定，或者哪怕是解释，但它帮助它的发明者们抛弃了对视觉艺术的具象主义分析。若说我曾赞同过他们的论证，我也早已不再赞同了，但无论如何，这本书对我的重要性不在这个方面。使它重要的是贝尔在论艺术和伦理学的那一章中的一个论断，即，"善"是一种不可定义的属性，他同时建议任何要想为此寻求论证的读者去找摩尔(G. E. Moore)的《伦理学原理》来看。像布卢姆斯伯里文化圈的成员在1903年该书首版时所做过的那样，我采纳了他的建议，一口气看完了摩尔。直到在牛津的第二年我才开始怀疑，"善"究竟是不是一个单一的、不可定义的、非自然的属性，或者，行为的正当性究竟是否完全依赖于其后果的善。

摩尔的《伦理学原理》没有提到过伯特兰·罗素，因此我必定是自己主动在罗素的《怀疑论集》于1929年出版时买来读的。这本书的开篇那句话成了我整个哲学生涯的座右铭。它是这样的：

我提请读者们好好考虑如下的这条原则，尽管它可能看起来荒谬且极具颠覆性：在没有任何理由证明一个判断为真时就相信它，这是不可取的。

1929 年复活节学期结束时我离开了伊顿，在西班牙的桑坦德度过了大半个夏天。我在那段时间里向我所寄宿的那个西班牙家庭的户主学习了西班牙语，还参加了由利物浦大学的一位教授开办的暑期学校。我清楚自己到牛津大学后该做的工作，为了做好准备我随身带了一本亚当翻译的柏拉图的《理想国》（直到现在我还保留着它）。从我在文中作的评注来判断，我好像才看了四分之一，但在我看来，我当时就第一卷的论证所作的细致而毫不客气的批评对一个初学者来说仍然值得称赞。正是在桑坦德，我的网球水平达到了自己的顶峰：我在一次锦标赛中进入了半决赛，那虽是一次不足称道的比赛，却被冠以“北部西班牙锦标赛”的大名。而第二年在牛津的新生锦标赛中，我第一局就败北了。我轻易地对西班牙语有了一知半解，但没有花力气弄透它。

牛津的古典文学课程通常要花四年时间。十二个学期中的前五个主要为文学士学位的第一次考试做准备，是对中学里已经读过的那类著作进行强化，其他的七个学期则用于研修人文学科或是读经典（以哲学和古代史为主）。我已经厌倦了古典文学，于是向学院申请把四年减成了三年。我在第一个学期末就参加了预考（其要求是在某种程度上熟悉塔西佗的《编年史》和亚里士多德的《伦理学》），从而得到了额外的一个学期来读经典。当时已经流行导师制，而且也许比现在的还要彻底。我一开始就单独上课，每周接受一个小时的个别辅导，一次哲学，一次古代史，并且每次带一篇写好的论文。那时和现在一样，上大课是自愿的，而我很少去。一个重要的例外是对普莱斯（H. H. Price）《知觉》一书的导读，这

课是在1932年以班级授课的形式讲的。那本书现在已经过时了，但它当时却把剑桥的新鲜空气带入了牛津陈腐的哲学氛围中，而且我认为它在所讲主题的发展中是一座里程碑。

在哲学上，我从吉尔伯特·赖尔(Gilbert Ryle)那儿获益匪浅。事实上，正是由于他称赏了我为他写的论文以及我在我们的讨论中表现出来的博学，我才第一次觉得自己也许在哲学上有某种天赋。他比我大十岁，刚够躲过在第一次世界大战中服军役。他是那个年代里对牛津以外的当代哲学家的工作持肯定态度的少数几个牛津哲学家之一。在步入哲学生涯之初，他着迷于奥地利和德国的现象主义学派，特别是布伦塔诺、迈农和胡塞尔。他甚至大胆地涉足过存在主义，在《思维》杂志上发表了一篇对海德格尔的《存在与时间》的并非不友好的评论。到了1929年，也就是我师从于他的那一年，他已经断定自己正被引入一条死胡同，于是开始把视线转向牛津学派，其中对他影响最深的是罗素在其摹状词理论和类型理论中表明的对逻辑形式和语法形式的区分。赖尔发表在1932年《亚里士多德学会年报》上的"系统性谬误的表达"一文清楚地表明了他的思想动向。作为导师，他的优点在于知道如何引导学生，而不在于控制学生。他介绍我读罗素的书，还有剑桥哲学家布罗德(C. D. Broad)的作品。我记得写过论布罗德的《科学的思考》和《心灵及其在自然中的位置》的文章给他看。

我对迈克尔·弗斯特(Michael Foster)则要少一些敬重，或是就其个人而论，或是就其学问而论。他是一个羞涩而笨拙的人，很难和学生沟通。不过，在极为有限的范围内，他是一个优秀的哲学史家。正是他帮助我理解了康德《纯粹理性批判》的复杂性。

我来牛津的第一个学期就参加了诗社，记得曾因路伊斯·麦克尼斯(Louis MacNeice)的一次演讲而大受鼓舞。那是他在牛津的最后一年。在那个常常让人们联想起他的团体里，奥登(Au-

den)和戴·刘易斯(Day Lewis)当时已经离开了牛津,但我遇上了斯蒂芬·斯宾德(Stephen Spender),他一直是我的朋友。尽管我直到几年以后才跟他们两个相识,不过也正是在这段时间里,我喜欢上了威廉·安普森(William Empson)的诗歌和艾略特的早期诗歌。我的兴趣扩展到了19世纪和20世纪早期的法国诗歌。魏尔伦(Verlaine)那时是,现在也仍然是我最喜欢的,但我也十分景仰波德莱尔(Baudelaire)、马拉梅(Mallarmé)和瓦莱利(Valéry)。在法国古典主义诗歌的领域里,我非常赏识拉辛(Racine)。

总的来说,我读过的法语文学至少和英语文学一样多。我十分热爱司汤达,既喜欢他著名的小说《红与黑》和《巴马修道院》,也赞同他的《论爱情》。我大量地阅读了巴尔扎克的作品,特别喜欢他的《高老头》和《贝姨》。在当代的作家中,我发现马尔罗(Malraux)和席琳(Céline)像普鲁斯特一样吸引我。

我的亲法倾向也涉及电影。当时刚开始流行谈论电影。雷内·克莱尔(René Clair)是我最喜欢的导演。我现在仍然认为《巴黎屋檐下》、《百万法郎》和《自由属于我们》是三部有史以来拍得最好的电影。我很赞赏30年代的法国电影,那时我喜欢马塞尔·卡尔内(Marcel Carné)之类的导演和让·加宾(Jean Gabin)之类的演员。我在牛津读本科时仍有一家影院放映默片,这使我看到了俄国导演爱森斯坦(Eisenstein)和普多夫金(Pudovkin)的作品,还有德国印象派的作品,在后者中我最喜欢的演员是年轻的康拉德·威帝(Conrad Veidt)。我对德国早期的有声片也很着迷,当然尤其是艾米尔·詹宁斯(Emil Jannings)和马林·底特里希(Marlene Dietrich)主演的《蓝色天使》,不过也包括通常由丽莲·哈威(Lilian Harvey)主演的30年代早期喜剧。

很快我也迷上了好莱坞。我的兴趣极为广泛。在随后的十年中,我欣赏了西部片、喜剧片、警匪片和音乐剧,其中许多至今还活

跃在我的记忆中。我对电影的热爱一直持续到战后，虽然近些年有所减弱了，我仍然认为它是我一生中重要的一部分。

我对电影的痴迷加强而非取代了我对戏剧的热爱，但我儿时对舞台生涯的梦想从未因此复活。我参加过牛津大学戏剧社，但仅仅冲着它是一个俱乐部。我从没有主动要求过在它的任何一出戏中扮演哪怕最卑微的角色。

被维特根斯坦折服

和同辈的许多大学本科生一样，我对政治没什么兴趣。不过我还是在大学第一年加入了牛津联盟，并在一些辩论中发了言。我总是紧张，说得又太快。在我的第一个夏季学期末，我作为一名主要发言人发言，却失败得一塌糊涂，此后我就再也不想在那儿发言了。那时，我自称为自由主义者。这并没妨碍我成为保守主义坎宁俱乐部的秘书，但那纯粹是一种社交性参与，和我的白玫瑰协会成员的身份无甚差别：大家聚在一起举杯为走出政治风波的国王祝福健康并不表明真诚地忠于詹姆士二世的事业。

我的确认真对待的是乔伊特协会秘书长的职务。这是一个面向本科生的哲学社团。我正是在这里认识了以撒亚·柏林(Isaiah Berlin)，开始了一段达六十年之久的友谊。他那时还是基督圣体学院(Corpus Christi College)的本科生，比我高一个年级，但多读了一年，并因此获得了双优荣誉学士学位。

我感觉我大概给乔伊特协会读过不止一篇的论文，但我唯一还记得的一篇是论路德维西·维特根斯坦的哲学的。之前吉尔伯特·赖尔已经向我介绍过这个人的哲学。维特根斯坦的名著《逻辑哲学论》早在1922年就出版了，但在牛津几乎没有得到任何关注。我相信，我在其中就自己的理解热情地阐述了维特根斯坦哲

学体系的那次会议，是牛津大学第一次公开讨论他的哲学成果。

我被《逻辑哲学论》深深地吸引住了，这提高了我对哲学的兴致。人们曾指望我成为律师，而我也已经加入了内院，在律师工作餐中有了自己的一杯羹。我没有读过法律，但在当时，非常普遍的一种做法是，未来的律师们可以先在牛津取得一个文科学士学位，然后自己花点时间掌握最起码的法律知识，就够通过律师资格考试了。我并不反对这种做法，但我认为在牛津再读至少一年以在哲学上获得更大的进步，也没什么害处。因此，我向基督学院申请了研究性讲师的职位。不过，碰巧的是，迈克尔·弗斯特申请了阿博里斯泰维斯学院的教授职位，而基督学院监理会理所当然地认为他会取得这个职位。所以，他们委派给我的不是我所申请的职位，而是一个特别的讲师职位，以便过了试用年后我能接替迈克尔·弗斯特——基督学院要求它所有的未来的公费研究生先接受一年的试用，并且，别处都称这些人为研究员，而它独独坚持称他们为公费研究生。我毫不犹豫地接受了这个职位。不幸的是，迈克尔没能成为威尔士的教授，而基督学院既然已经承诺过要聘用我，就为我提供了一个为期两年的讲师职位，并且有可能再延聘一年。

在这种情况下，若不是我得了经典课的第一名①，我和基督学院都会很尴尬的。这种结局差点就落到我的头上，因为我的三位哲学考官中有两位敌视我的剑桥倾向，第三位稍仁慈些的则打算让我接受一次严格的口试。我最后免受了这样的折磨，因为我展现出了深厚的古代史功底，韦德-戈雷教授因此怀疑几位哲学老师待我不公，于是在仅仅对我进行了一次常规的古代史口试之后就

① 英国的第一名或一等荣誉学位相当于美国的学业成绩最优秀的毕业生。“经典”是牛津的传统课程，涵盖了哲学和古代史。

给我的历史论文打了相当高的分数，以致我得了第一。紧随这次勉强脱险而来的是另一次失败——我在当年秋天没能入选万灵学院，而以撒亚·柏林则在被举荐者之列。

维也纳学派

由于迈克尔·弗斯特依旧是研究员，基督学院并不需要我这个助教做什么，因而准了我两个学期的假。我计划在剑桥度过这段时间，以便师从维特根斯坦，吉尔伯特·赖尔却说服我去维也纳。他一两年前在某次国际会议上遇到过莫里茨·石里克(Moritz Schlick)——维也纳学派(一个哲学家和科学家团体，在科学家中又以数学家居多)的带头人。他非常欣赏这个人，因而认为，我若能了解他领导下的工作进展，将是一件很好的事情。我自己则由于刚定了婚，觉得维也纳会是度蜜月的胜地。1932年11月25日，我娶赫内·丽斯为妻，随即就去了维也纳。

我们的住处刚刚安排妥当，我就带着赖尔的介绍信去拜访石里克。他不但邀请我在大学里上他的课，还请我参加学派每周一次的会议。我几乎不懂德语，这的确是个麻烦，但我私下里上德语课，几周后就能听懂学派内部的讨论了，不过还无法亲自参与讨论。在我的私人课程中，我主要研习我一向敬重的阿瑟·施尼茨勒(Arthur Schnitzler)的小说和戏剧，直到现在我还极为欣赏他的著作。

鲁道夫·卡尔纳普(Rudolf Carnap)兴许是维也纳学派中最知名的成员。他当时已经离开维也纳去了布拉格的德语大学，但仍然通过他的著述发挥着巨大的影响力，其中包括他发表在学派的官方杂志《认识论》上的那些论文。他和汉斯·莱辛巴赫(Hans Reichenbach)一同主持这份刊物，后者是柏林一个较小的类似团

体的带头人。卡尔纳普的文章对我的触动很深，尤其是他1928年出版的《世界的逻辑结构》。从卡尔纳普多少有些狡猾地称为"方法论的唯我论"的那个思想的观点来看，《世界的逻辑结构》大胆地尝试利用罗素的逻辑学来发展一个具有等级结构的概念体系，以便根据主体的意识的全部状态之间的记忆的相似性来充分地描述实在的每一个方面。现在看来，这种努力注定要失败，但那时我并不这么认为。

除了石里克以外，我所出席的那些会议的其他主要成员还有哲学家兼社会学家奥托·纽拉特(Otto Neurath)、哲学家弗里德里希·魏斯曼(Friedrich Waismann)以及数学家卡尔·门格尔(Karl Menger)和汉斯·哈恩(Hans Hahn)。逻辑学家库尔特·戈德尔(Kurt Gödel)经常出席却很少发言。这也许是由于他与学派已然有了分歧：他在25岁时发表的著名证法表明，甚至在算术的基本要素中也存在着无法在体系内被证实或证伪的命题；而学派的正统观点认为，逻辑和纯粹数学的真命题是同义反复，其必然性则来自语言的约定俗成。另一个在形式上得到一致认可的观点认为，证实原则是一个具有经验重要性的标准。任何无法用经验证明的非正式意见都被视为胡言乱语，包括形而上学和神学名下的绝大多数命题。当时流行的观点是，经验陈述——除了那些本身能被直接观察到的——可被还原为能够确证它们的那些观察陈述。不久，这个要求又放宽了：一个假说，只要从中可以推演出观察性陈述来，就是科学的。就意义的标准和解释的属性而论，在自然科学和社会科学之间没有区别。至于哲学，除了揭露形而上学的妄言以外，它的功能仅仅在于澄清和分析真正有意义的陈述。

我三个月中参加的那些会议的主要论题是原型语句(被称为Protokollsätze)的属性。石里克领导的一方认为，这些陈述指示感觉材料。以纽拉特为首的反对派则拒绝把被陈述者降低到物理

对象以下。纽拉特很快让卡尔纳普转而相信,"物理语言是科学的通用语"。在这个问题上,我支持石里克。

有一位长我一两岁的哲学家也来参加这些会议。他就是美国人奎因(W. V. Quine),日后他成为我们这一代中最重要的哲学家。他是哈佛的逻辑学博士,当时正在欧洲旅游,意在不仅同维也纳的而且也同布拉格和华沙的数理逻辑学家们探讨问题。他能出色地驾驭多种语言,他用流畅的德语向维也纳学派所作的一场论逻辑的讲演给我留下了深刻的印象。

正是在维也纳,我喜欢上了歌剧,且这兴致至今未衰。上层楼厅的座位很便宜,我和赫内看了很多场表演,主要涉及莫扎特和威尔第的作品。我记得还看过得到绝妙演绎的霍夫曼斯塔尔(Hofmannsthal)和施特劳斯(Strauss)的《玫瑰骑士》。我不太喜欢瓦格纳,但我们还是看了《洛亨格林》的一场出色表演。我们还频繁地光顾艺术史博物馆,那里收藏着博鲁盖尔(Breughels)的辉煌作品,而就我们的喜好来说,唯一能超过它的只有丁托列托(Tintoretto)的《苏珊娜和长老们》。

《语言、真理和逻辑》

1933年夏我们返回牛津时,我开了一门课,讲授维特根斯坦和卡尔纳普。那些讲演并没有吸引很多听众,但由于我准备得很认真充分,还是得到了好评。总之,我对在维也纳学到的东西表现了极高的热情,以至于以撒亚·柏林建议我把它们总结成书。我认可他的建议,但若书的出版得不到保证,我不希望承受写书之累。在理查德·克罗斯曼(Richard Crossman)——他当时还是新学院的研究员——主持的一次晚宴上,我认识了在出版商维克多·格兰茨(Victor Gollancz)的办公室工作的一个女孩,她帮我

约见了他。我向他概述了书的纲要，与他签了出版协议。从圣诞节开始到 1935 年 7 月，我用十九个月写成了我的《语言、真理和逻辑》。1936 年格兰茨在英格兰出版了这本书，同一年晚些时候，牛津大学出版社在美国又发行了一版。它的书名在某种程度上剽窃了魏斯曼的《逻辑、语言和哲学》，那本书在当时维也纳学派即将推出的一套丛书中是第一个得到宣传的，但一直到魏斯曼逝世好多年后才出版。

《语言、真理和逻辑》是一本很薄的书，只有六万字左右。它的内容其实可以归结为我对维也纳学派的观点的总结，虽然对罗素和摩尔的崇拜使我更倾心于现象主义。我也受过刘易斯(C. I. Lewis)的《心灵与世界秩序》的影响，并且采纳了他的实用主义观点，即所有经验陈述，包括那些表面上关于过去的陈述，都是这样一些假说：这些假说的内容可以被等同于它们的解释者所能获得的当下或者未来的相关证据。书中采纳的另一种立场(不过后来我发现它站不住脚)是对关于个人之自我经验的陈述进行心灵主义分析，而对关于个人之他者经验的陈述作行为主义分析。这本书的一个臭名昭著的特点就是鼓吹所谓的情感主义伦理观，认为伦理判断不产生有真假意义的陈述，而仅仅表达道德的赞成或不赞成，并鼓励他人分享这种情感。我实际上忽略了，早在 1923 年奥格登(C. K. Ogden)和理查兹(I. A. Richards)就在他们的《意义的意义》一书中提出过类似的理论，虽然我确实知道他们最早使用“情感的”一词来涵括对语言的非事实用法。

主要在英格兰，《语言、真理和逻辑》立即获得了巨大的成功。它得到了广泛的评论，格兰茨版则在第二次世界大战以前印刷了四次。不幸的是，这不代表书卖出去很多。维克多·格兰茨收到我的手稿时不相信会有许多人愿意读这类哲学书，所以每次印刷都没超过 500 本。直到战后，这本书才得以畅销。当时格兰茨同

意再版，条件是我必须写一篇第二版序言，但这篇序言到头来又被错放成了后记。在以后的二十年中，第二版几乎每年都要重印一次。它被翻译成多种语言——由于某种原因它在日本尤其得到了认可，而它的简装本现在仍然在英美维持着稳定的销量。

让人莫名其妙的畅销书

我不敢肯定我能充分解释这本书的流行。我猜想，部分的原因在于文字的简洁和热情。我写它时深信自己是在为哲学探寻一条正道；不管这份信念最终看来多么站不住脚，它确实赋予了这本书一种持久的力量。还有一个因素是，它在沉闷的哲学气氛中（至少在战前的牛津）搅起了一场骚动。战后，人们则认为它使此前缓慢发展着的一些分析哲学倾向明朗了，同时也为后来的语言哲学中至少某些流派提供了发展的起点。所有这些使它至少还作为一本教科书存在着。

在基督学院当讲师的那几个学期，我得以在有限的意义上扮演了学院导师的角色。我很乐意从事这种形式的教学，并自信成功地激起了我的至少一部分学生对哲学的深厚兴趣。在各个不同层面的哲学团体的会议中也都留下了我积极的身影。在牛津以外——主要在剑桥的年轻哲学家中——我的观点得到了更多的共鸣。我是在思想协会和亚里士多德学会一年一度的联合会议上认识他们的。我首次参加他们的会议是1933年在伯明翰大学，那次会议的成果是创立了现今仍然出版着的会刊《分析》。

这些会议总在周末举行，内容包括四五次座谈。其主要吸引力之一就是摩尔的存在，因为他每周日下午都要主持一次非正式的讨论会。我深深地折服于摩尔的人格魅力，非常敬重他在自己所主持的讨论中表现出来的那种全身心投入哲学辩论的态度。

摩尔有一个非常优秀的门徒——苏珊·斯戴宾(L. Susan Stebbing),她是《分析》杂志编委会的资深成员,也是伦敦贝德福德学院哲学系主任。她写过《现代逻辑学入门》,我在大学还没毕业的时候就读过了,是本很有益的书。正是通过她,我才结识了鲁道夫·卡尔纳普,那是在1934年,她邀请他来贝德福德学院讲课。他那时刚出版了他的《语言的逻辑句法》,在书中极为出众地划分了语言的物理样式和形式样式,并尝试让所有哲学陈述都遵从句法(他后来放弃了这个企图)。1935年,维也纳学派在巴黎举行了一次大型会议,阿尔弗雷德·塔尔斯基(Alfred Tarski)在会上用德语概述了自己的"形式化语言中的真理概念"一文,使得卡尔纳普承认了语义学的合法性。正是在这次大会上,我第一次注意到时年63岁的伯特兰·罗素。他当然备受敬重和推崇,以至于我那一次没敢贸然接近他。我和卡尔·波普尔倒确实成了朋友。此前在维也纳我没有遇到过他,因为学派虽然赞助出版了他的《科学发现的逻辑》(在它1934年出版时我就读了,很欣赏),却没有批准他加入。他和学派的正统观点分歧甚大,因为他提出的证伪原则不是评判意义的一个标准,而是一个科学口号——许多科学家就非常欢迎这个提议,认为它忠实地说明了他们的研究过程。

对逻辑实证主义的偏见

我对逻辑实证主义的热情鼓吹并不为牛津的资深哲学家们所喜欢,所以我显然已经很难在那儿获得一个永久职位了。之前的一件事已经给了我一个预警:1933年我竞争约翰·洛克哲学奖的时候,该奖没被授出。而且,我也不是考试委员会之偏见的唯一受害者。其余竞争者中有一个是奥斯汀(J. L. Austin),他当时刚入选万灵学院。

我在基督学院的讲师资格被延长到了第三年。但到了1935年，由于我即使能够也不愿意到别的大学担任下级职位，所以我似乎不得不放弃追求学术生涯的任何抱负而最终从事法律研究。是经济学家罗伊·哈罗德(Roy Harrod)拯救了我。他对哲学有浓厚的兴趣，并对我的方法表示赞同。那时《语言、真理和逻辑》还没有出版，但我给了他其中两个核心章节的打印稿，让他转交给当时在哈佛的怀特海，请赐意见。怀特海已经成了一个彻底的形而上学家，所以我原本以为他会否定我的著作，但事实上他热情地称赞了我，并特别指出，有一个充满朝气的年轻的逻辑实证主义学派正在牛津出现，这是他所能想象的英国哲学研究的最大福音了。哈罗德还请摩尔和普莱斯就我的哲学才能发表意见，而这两人都给出了肯定的答复。结果，基督学院选我做五年期的研究员，并让我顺理成章地成了学院监理会的成员。

在30年代，我和同辈的其他人一样开始对政治产生了热情。我开了一门政治理论课，并同弗兰克·帕肯汉姆(Frank Pakenham，后来的隆佛勋爵)合开了一门课，此人是基督学院的政治学研究员。鉴于共产党在西班牙内战中对共和事业的贡献，我很快决定加入这个党，但又认定自己并不信奉辩证唯物主义。那时有一个被恰当地称为"左倾者午餐"的协会，为那些至少有自由主义信念的大学老师们提供了一个政治论坛，我定期地参加它在牛津的会议。不过，我参加政治活动主要是在伦敦(1935年我们在那里租了一座寓所)。我加入了工党，随后成了威斯敏斯特大教堂区梭霍(Soho)小组的主席。我们这个组的积极支持者并不多，但我感到有责任参与的政治游说和公共演说(尤其是在大街小巷里)的次数却多过了我的预想。1937年，我代表自己的辖区参加威斯敏斯特城市议会的竞选(该议会当时完全由保守党把持)，但在一次小规模的投票中以微弱劣势遭淘汰。那一次，我创作并出版了一

本名为《你们的威斯敏斯特》的廉价小册子。现在我手头上一本都没有了;我怀疑已经没有一本还现存着。

虽全心地投身于哲学和政治,我仍有闲暇来广泛阅读其他领域的书籍。不知为什么,我少年的时候几乎没有读过狄更斯或简·奥斯汀的小说。我填补了这个漏缺,而且特别喜爱狄更斯的《荒凉山庄》和简·奥斯汀的《曼斯菲尔德庄园》。在19世纪的英语小说家中,除了皮科克(Peacock),我最喜欢的还有威尔基·科林斯(Wilkie Collins),我时常把他们两个人的书拿出来重新读一读。我还看了大量的侦探小说,并且发现伯特兰·罗素和我一样有这个爱好:1938年他来牛津作系列讲学时,我见了他几次。同一年,我利用从英语演讲协会获得的奖金第一次去了美国,在那里同以前在牛津就相识的诗人卡明斯(e. e. Cummings)重续旧谊,在纽约还结识了哲学家西德尼·胡克(Sidney Hook)和欧内斯特·奈格尔(Ernest Nagel),以及博学的艺术史家麦耶尔·沙皮豪(Meyer Schapiro)。

知识的基础

我五年研究员工作的成果就是《经验知识的基础》一书,1940年3月由边克米伦出版——那是我后来的固定出版商。书中主要辩护了现象主义,但这种现象主义要弱于我在《语言、真理和逻辑》中拥护的那一种。该书坚持感觉材料理论,这为J. L. 奥斯汀对该理论的攻击提供了靶子,那些攻击文章后来结集成书得以出版——《感觉和可感之物》(*Sense and Sensibilia*)。

除了写了以上提到的两本书以外,我在20世纪30年代还写作、出版了十几篇哲学论文。其中最重要的一篇是“证实与经验”,这是我向1936—1937年期的《亚里士多德学会年报》投的稿。文

章反驳了卡尔纳普和纽拉特对真理一致性理论的支持，我至今仍然认为这是一个决定性的反驳。

在《经验知识的基础》这本书出版时，我已经是一名士兵了。在成为威尔士卫队的一名军官之前，我首先要做几个月的预备役卫兵和军校学生。1941 年我被送到军事情报局工作，大多数时间呆在伦敦、纽约和阿尔及尔，但 1944 年盟军登陆后我就在法国西南部流动执行任务了。1945 年的大部分时间，我是英国驻巴黎使馆的大使馆专员。这一年的 11 月，我以陆军上尉的军衔退役。

这些年当中，我根本没有做任何的哲学研究工作。直到 1945 年，我才有时间在《思维》上面刊登我的一篇文章，批判了摩尔对感觉材料的论述。"现世哲学家丛书"中的《摩尔的哲学》第二版的附录中有摩尔对此的回击。同年，我出版了对萨特的《存在与虚无》的反对性评论，而在另一篇文章中对加缪(Albert Camus)的作品大加欣赏；这两篇文章都登载在塞瑞尔・康纳利(Cyril Connolly)的刊物《视野》(*Horizon*)上。

《视野》之后的短期接班刊物是《论争》(*Polemic*)，我和伯特兰・罗素、乔治・奥威尔一同在编委会工作。此前，奥威尔以记者身份来巴黎时，我就和他交上了朋友。我在这本刊物上发表了众多各类的文章，包括对当代英国哲学家的概观。这篇概观无意间触犯了维特根斯坦，而自 1932 年吉尔伯特・赖尔带我第一次在剑桥拜访他以来，他对我一直很好。

沃德姆的哲学教员兼导师在第二次世界大战期间由于身体不适而退休，我被选来补缺。我的第一次婚姻在 1942 年的时候已经终结了。我一复员就搬进了沃德姆的一套公寓中，同时很快就被任命为学院的院长。这份训导工作没有给我带来任何麻烦，主要是因为大部分的学生都在战争中服过役，很成熟。我继续开课讲论知觉，并作为学院中唯一的哲学教员承担了全部的教学辅导

任务。

尽管我对沃德姆的职位非常满意，但我在那里只是做了短期的停留。1946 年底，伦敦大学学院的教务长向我发出了邀请：我可以候选思维和逻辑哲学的格罗特教授资格，这是大学学院的一个永久性职位。犹豫一阵之后我申请了这个职位，经过面试后被选中了。沃德姆对我的背叛以德报怨，1957 年宽宏大量地授予了我荣誉研究员称号，我自认有愧于此。

我草率地接受了伦敦大学学院的任命，而没有细察它的哲学系的现状；一番打量之后我才发觉这个系呆滞落后、暮气沉沉。我的前任在战前迁居苏格兰了，尚无人接替。唯一遗留下来的只有一个高级讲师、一个不称职的助理和寥寥五六个意气消沉的学生。我花了很大的力气让这个系重新充满活力，我也很乐意这么做。我辞掉了不称职的助理，代之以能力超群的斯图沃特·汉普谢尔(Stuart Hampshire)，起用了毕业于牛津大学的年轻有为的理查德·沃尔海姆(Richard Wollheim)，在随后的几年中又把我在伦敦的五名学生——詹姆斯·托马森(James Thomson)、约翰·沃特林(John Watling)、彼德·龙格(Peter Long)、彼德·唐宁(Peter Downing)和安东尼·巴松(Anthony Basson)——提拔为讲师。我还招收了比以前多得多的本科生和研究生，恢复了大学学院的哲学协会(它已经有十五年没有运作了)，并且把哲学系变成了一个蒸蒸日上的独立单元，把它安置在了一所房子里(它今天仍然在那所房子里)。

我的就职演讲"思考和意义"以小册子的形式于 1947 年出版。我仍然相信这本书提出了一些正确的问题，但却怀疑是否为它们找到了很多正确的答案。1948 年在纽约，当我向少数哲学家听众重申这些问题的时候，尼尔森·古德曼提出了反对意见，使我不能应答。我曾在纽约呆过一个秋季学期，在纽约大学授课，也在纽约

州的巴德学院作一些演说。除了参观哈佛以及简短地参加在弗吉尼亚大学举行的东部哲学联合会的会议以外，我没遇上几个纽约之外的哲学家。

回到伦敦以后，我创立了元逻辑学会，它在非常弱的程度上模仿了19世纪的形而上学协会，不过其中并没有诗人。这个协会大约有二十个成员，主要是哲学家和生物学家，还有一位物理学家、一位精神分析学家和一位从大学学院来的历史教授荷兰人雷涅尔(G. J. Renier)，此人最出名的书是《英国人：他们是人吗?》。我们每个月在我的寓所碰一次面，讨论一篇由我们中某个人自愿朗读的论文。这些会面的记录可以在赫伯特·克劳斯豪-威廉斯(Rupert Crawshay-Williams)写的《罗素回忆录》中找到，作者是伯特兰·罗素在威尔士的朋友和邻居。罗素定期地参加这些会面，并从中感到非常明显的快乐。在20世纪50年代的早期，罗素住在里士满，我频繁地到那里去拜访他。他回到威尔士并日渐热衷于政治以后，我就较少见到他了，但我们的友谊在他余生中一直没有间断过。我认为，我们能维持这种关系，部分是由于当世人认为他的声誉已经落败于维特根斯坦和摩尔时，我大胆地支持了他的哲学方法。现在的时髦见解都开始反对摩尔了，但恐怕年轻一代的同流中有许多人不会同意我把维特根斯坦放在罗素之下。

放弃现象主义

那本关于知识理论的书是我自己写的，书名是《知识的问题》，出版于1956年。仅次于《语言、真理和逻辑》，这也是我最成功的书了，而我认为它是两本中较好的一本。我把知识理论看成是一系列的尝试，来反驳怀疑论论证的一种典型样式。怀疑论者列举了各种事例表明我们轻视了一种我们无法合理沟通的隔阂：从把

握感觉材料到相信物理对象的存在；从观察他人的行为和生理状况到认为他们有心理状态；从看起来是现在的记忆到相信事件在过去的发生。为了回应这种挑战，知识理论家有时试图把证据抬高到结论的层次，比如声称我们直接认识过去；有时试图把结论还原为证据，比如对有关物理对象的陈述的现象主义分析，或者关于心理状态的行为主义理论；有时把结论作为对证据的最好解释；有时就简单地称怀疑主义者没有权力把辩护的标准放得如此之高以致无法得到满足。我的这本书大部分采纳了其中的最后一条路线，当然我也意识到我把问题处理得过分容易了。

1950 年我当选为亚里士多德学会的主席。我的就职演说题为“关于过去的陈述”。它最受争议的一个论点是：仅仅通过时间先后关系便可以为事件作时间定位，关系项则一概由摹状词来鉴定。毋庸置疑的是，在逻辑上不能担保总能找到这样的摹状词，但它却是安全的经验假设。这实际上是对如下这个普遍论点的一种运用：包括时态在内的指示性表达式在语言中不是基本的。通过意译，通过使用摹状词，它们就可以被消解。我已经在各种场合提过这个观点，蒯因和古德曼也支持它。即便如此，我已经开始怀疑它的正确性，部分是因为它只允许一种含糊的证明。对它的主要反证是，如果指示词不能被忽略不计的话，我们对语言的使用很大一部分就具有不可避免的主观性。

我把“关于过去的陈述”收入了 1943－1954 年的论文集（包括 12 篇），1954 年以《哲学论文集》为名由迈克米伦出版。其中包括一篇“论道德判断的分析”，它重新定义了我的情感理论；还有再版演说稿“现象主义”，我是在亚里士多德学会 1947－1948 年会上发表这篇演说的。它标志着我最终抛弃了这种主义，理由是把陈述物理对象的句子翻译为陈述感觉材料的句子有着逻辑上不可逾越的障碍。从那时开始，我认为关于物理世界的常识概念作为一种

理论其基础是感觉材料，或者毋宁是——既然我认为以共性而非个性为起点有许多优势——我所说的感觉性质(sense qualia)(这个说法来自C.I.刘易斯和尼尔森·古德曼的《现象的结构》)。我在此后的著作中做了一系列的尝试来具体地发展这个观点。

在整个20世纪五六十年代，我频繁地到国外去讲学。1951年，我应秘鲁利马圣马可大学之邀参加了其四百年校庆。同一年我还受雇于不列颠委员会在智利和乌拉圭以西班牙语进行讲学，在里约热内卢则由于不通葡萄牙语而只好用法语。我认为我是以个人身份被邀去丹麦和瑞典讲学的，但在意大利的大学讲学时却是代表不列颠委员会的，还是用法语。1958年我游访了印度和巴基斯坦，发现印度的大学里的哲学家仍然在教布拉德雷唯心主义——他们的前辈在19世纪晚期受苏格兰福音传道士的影响皈依了这种哲学。尽管印度有着审美的吸引力，尽管我在德里受到了格外热情的款待，我并不十分喜欢这个国度。最让我震惊的是那里对人间苦难普遍的默许。相比之下，我更喜欢中国。1954年，我作为一个小规模文化代表团的成员应邀去了这个国家。共产党尽管已经掌权五年了，但还没有贸然采取什么激进的改革。风貌依旧的北京对我来说是我所见过的最漂亮的城市了。我在那儿遇到的哲学家几乎都在英国、德国和美国受过训练，他们对形式逻辑比对马克思主义要感兴趣得多。

50年代成为公众人物

在50年代的十年中，我非常频繁地在广播中讨论哲学话题，电视上也能找到我的形象。BBS设计了一个名为“智力托拉斯”的节目，它在第二次世界大战期间以无线传送，大受欢迎，战后则转为电视节目。我第一次上镜的时候，这个节目已经改版成每周

日下午的现场直播，每期都是45分钟。节目的形式是四个人围在一起进行讨论，由一个主席主持。议题至少从理论上讲必须事先由公众提出。通常能完成五到七个问题。它们涉及到广泛的主题，但主要集中于具体和抽象的道德话题。座谈小组的成员每周都改变，但也有少数几个人经常受到邀请，算是常客了——其中最引人注目的有朱利安·赫胥黎、阿兰·布洛克（Alan Bullock）和多才多艺的雅各布·布鲁诺斯基（Jacob Bronowski）。在1961年BBS取消这个节目以前，我自己在这个节目中出现过四十多次。

战后，我对政治并不怎么热衷，但仍然很支持工党，偶尔代表它在报纸上发表文章，并在1959年大选时出现在一个电视节目中支持它未能成功的竞选活动。那个时候，我已经成为工党主席休·盖茨克尔的亲密朋友了；我现在仍然把他在1963年的英年早逝看作英国政治衰落的因素之一。

我对公共事务最有效的参与是担任同性恋法律改革协会的主席。它的成立缘于1957年沃尔芬登报告的出版，这份报告的核心是主张基于同意的男性成人间私下的性关系不再是犯罪之举。差不多十年之中，我们一直扮演压力集团的角色。我认为我们在一定程度上促进了公共舆论的转向，这使得如下事实得以可能：上议院成员安南阁下成功地提出了一项私法法案，以法律保障所需的改革，而不久下议院也通过了这项法案。

1959年，亨利·布莱斯从牛津的威克姆逻辑学教授职位上退了下来，我决定申请这个职位。我的动机部分在于这个位置有更好的社会声誉，部分在于我想要对因奥斯汀而变得时髦的那种语言哲学提供一些局部的反对，因为那种语言哲学在我看来过分地纠缠于日常英语用法的细节。我并非特意地要离开伦敦学院，尽管我确实觉得自己如果留在那里就有可能躺在荣誉的月桂枝上不思进取，这是很危险的。伯特兰·罗素和以撒亚·柏林同意做我

的推荐人，我以微弱的优势当选。这个教授职位同时附带着新学院的研究员身份，我在那里还分到了一套相当不错的房子。当1960年我和记者蒂·威尔斯结婚的时候，我差点儿不得不搬出这些房子，但由于我已经计划好学期内都在牛津度过每周的大部分时间、只在漫长的周末才回伦敦的寓所，我就得到允许在我任职的19年中一直住在那里。

我法定的职责就是每个学年讲36次课。在八周一学期的三个学期中，有两个学期我都是每周讲两次课，并且每个学期我都要一周七一次非正式指导课，这样我就稍微超出了规定的工作配额。非正式指导课事实上是讨论课，本科生和研究生都有，大概25人。最初，讨论集中于某个单一的话题，例如“因果关系”、“时间”什么的。后来我倾向于探讨一系列论文，最好是新近出版的。我的方法是在第一次碰面时为整个课程开题，随后说服听众自愿参与。我在课上不囿于冗长地陈述我自己的观点，恰恰相反，我努力让听众加入来和我辩论，来彼此辩论，这一般都能成功。许多这样的讨论都非常生动有趣，我也相信决不止我一个人发现它们有益于理智的发展。

讲课给我的满意度相比就要少一些。我的备课极为细致周到，有时甚至把要讲的东西全文都写了下来，但我讲得太快，又总在一节课中涉及太多的话题。通常，这些课开始总能吸引特别多的观众，后来慢慢地人数就持续减少了。即便是这样，忠诚地留下来的那一小部分人看上去还是很投入。

战后牛津的最明显的一个特征是入学人数的大量增加。主要是因为吉尔伯特·赖尔（他当时继科林伍德当上了形而上学教授）的大力推介，具有新的哲学硕士（要求写一篇学位论文，同时选读一些指定的论文）的哲学系的情况也是如此。他认为学院的教师们不大可能乐意增加各自的教学量，为了打消他们的顾虑，赖尔保证所有申请哲学硕士的学生毫无例外地交由三个哲学教授来督

导——分别是逻辑学、伦理学和形而上学教授。然而这个学位很快就非常地流行起来，以至于教授们不可能为他们名义上的学生提供任何充分的督导。当我正式负责的研究生上升到22个的时候，我向赖尔建议，学院里一些不错的教师会很乐意带部分研究生，以便从常规的本科生教学中解脱出来。事实证明确实如此，所以后来我督导的学生再也没有超过8个。我每两个星期见他们一次，一人一个小时。差不多每次我都很欣赏我们的争论。我督导过的许多学生后来都成了非常优秀的哲学教师。

反对日常语言学派

1960年的秋天，也就是我当上逻辑学教授的第二年，我发表了我的就职演说"哲学和语言"。演讲的主要目的就是要说明，像赖尔和维特根斯坦这样的哲学家并不以奥斯汀及其信徒那样的方式来关注如何阐明日常语言的用法，即便他们表面上可能说着同样的话。毋宁说，他们是想引导听众对语言所描述的事实持一种极为不同的和更为清晰的观点。公平地看，应当说奥斯汀也声称对语言的研究启发了对事实的探索。归根结底，我对他的方法的反对也许只不过是着重点不同而已。自从年末他逝世以后问题就没有得以解决，而牛津的哲学家们对日常语言用法本身的兴趣实际上也随着他的故去而烟消云散了。

奥斯汀在牛津得以维持自己的哲学权威的一种方式是他对一个小组的控制：他们每周六上午开一次例会，参加的人员限定于学院里比他年轻的教师。由于我本来的意图就是抵消他的影响，所以我也组建了一个极为不同的小组与之抗衡。我们在每个学期第二周到第七周的每周二晚上7点到9点开例会。每个学期都有一个不同的成员做东，在讨论期间为大家提供饮料；讨论的论文主题

则由演讲者选定。无论是组织这种活动还是控制这种讨论我都没有什么问题。这个小组最初的成员，除了我自己，还有彼德·斯特劳森(Peter Strawson)、大卫·皮尔士(David Pears)、迈克尔·达米特(Michael Dummett)、布里安·麦金尼斯(Brian McGuinness)、迈克尔·伍兹(Michael Woods)、帕特里克·加德纳(Patrick Gardiner)、托尼·昆顿(Tony Quinton)、大卫·威金斯(David Wiggins)和詹姆斯·托马森。不久又有十几个新人应邀加入，他们是一些年轻有为的哲学家，像格瑞斯·埃文斯(Gareth Evans)、约翰·麦道尔(John McDowell)、德瑞克·帕菲特(Derek Parfit)和克里斯托佛·皮科克(Christopher Peacocke)。若有美国的著名哲学家们来牛津停留一个学期或更长时间，他们也会得到我们的邀请并常常贡献上几篇他们自己的论文。我相信，没有任何人拒绝过我们的邀请。随着时间的推移，有三个成员相继故去，还有一些人因为这样或那样的原因不再参加例会，但这个团体在27年后的今天仍然定期会面。尽管迈克尔·达米特接替我担任牛津逻辑学教授至今已有8年，我目前则生活在伦敦，我还是参加着不少这样的会议。

1961年的秋天，我在牛津请了一个学期的例假，为的是能在纽约的城市学院教一个学期的课。我为本科生和研究生各开了一门课，每门课我都十分喜欢。我的本科生听众们是我遇到过的所有听众中最能积极响应的。我偶尔也到许多其他的大学去授课，大多都是美国东部的高校。我还接受过一次异乎寻常的邀请，那是肯尼迪总统要求他的家人和内阁在华盛顿参加的一系列论坛，我在其中一次论坛上发表了论哲学的性质的讲话。总统和他的夫人在这次论坛中没有露面，他的弟弟——大律师保比作了开场讲话。由于几乎不可能在一个小时之内总结整个哲学，我仅想表明我所钟爱的分析哲学观完全符合苏格拉底传统。总的来说，会议

还是很顺利的，只是肯尼迪家族中的一些人为我明显不信上帝存在而感到震惊。

离开纽约，我几乎是马不停蹄地去了莫斯科。7 年前我去中国时顺道游览过俄国，但此后没有和任何一个俄国哲学家联系过。我现在受邀去莫斯科和列宁格勒讲学，间接地是由于我在 1958 年威尼斯世界哲学大会上与俄国代表团成员结下了良好的友谊，直接地是由于我同意向苏维埃期刊《哲学问题》投稿。我的论文名为"哲学和科学"，强调两者的区别；库兹耐索夫教授写了一篇文章来回应。我的观点与辩证唯物主义[1]的一条基本原理是矛盾的，但就当时的争论来看，我以为我们的分歧主要是口头上的。

我在莫斯科演讲了四次，其中有一次是关于真理问题的，在列宁格勒重讲了一遍。我用英语讲；我的演讲和冗长的讨论不得不在英语和俄语间译来译去，这就延长了活动的时间，有一次竟然达四个小时之久。学生们对我所讲内容的兴趣使我吃惊，他们对当前英语哲学的熟悉程度让我也很吃惊。迪（Dee）应邀来陪伴我，我的演讲日程容许我们有一些时间外出旅游。我们被列宁格勒深深地吸引住了，它在战争中遭到了严重的破坏但战后却奇迹般得到了修复。遗憾的是，我们没有足够的时间来领略爱尔米塔什博物馆中所有绚美富丽的收藏，虽然我们确实挤出时间来看到了华丽恢弘的印象主义和后印象主义画作。

我在莫斯科有一篇演讲是"人的概念"，它的题目后来成了 1963 年出版的 12 篇论文集的书名。这次演讲是由彼德・斯特劳森的一个论点引发的：他的名作《个人》中阐发了这个论点，即人的概念不能进行还原分析。我对此的反驳是，人可以由他们的身体

---

[1] 辩证唯物主义是苏维埃国家的官方哲学，以马克思、恩格斯、列宁和斯大林的哲学观点为基础。

来标识，不同的经验序列与不同身体的关联以及由此与不同人的关联都可以得到因果解释。现在我也早就怀疑我的因果解释是否令人满意。

《人的概念》中有两篇论文试图澄清私人性的概念，并反对维特根斯坦所谓的私人语言论证——我认为大多数的英美当代哲学家都过于轻易地接受了这个论证。我主张说，对象就其自身而言既不是公共的，也不是私人的。一把椅子之所以是公共的，是由于我们认为可以有意义地说不同人感知到了同一把椅子；头疼之所以是私人性的，是因为我们不说不同人感觉到了相同的头疼。但是这些表达所适用的经验环境是很可能发生改变的。至于说到取缔私人语言，这是因为维特根斯坦要求必须有一个标准来判断一个语词是否用得正确，即是否符合某个规则。这个要求无可辩驳，但是标准的满足本身必须得到证明。到头来，对语言的任何描述性使用都依赖于我称为基本识别的行为，这样，一个人到底在指称什么就不重要了。

这本文集还收入了两篇关于或然性的注释。第一个注释先前已经出版过了，我在其中反驳了（我现在仍然认为那是一个决定性的反驳）凯恩斯和卡尔纳普所采纳的对或然性陈述的解释，即认为这种陈述评估了某个结果和一组给定证据之间的一种逻辑关系。我的论证仅仅是：通过把所有正确的或然性陈述转化成逻辑真理，这个程序就把所有的或然性陈述置于同等的地位，这样，就概率的估计而言，就似乎没有合理的动机来寻求进一步的证据。第二个注释要表明的是，关于或然性的频率理论在某种意义上也面临着类似的困难，因为任何事件都将属于不同类的一个成员，在这些类中，某个特定属性会以不同的频率发生，因此人们就面临这个问题：如何辩护在所有这些类中单选出一个来作为参考类。

我在莫斯科另有一篇演讲题为“实用主义”——我在本科最后

一年读到了拉姆齐(F. P. Ramsey)在他死后出版的论文集《数学的基础》中对实用主义的赞赏，从那时起我就对这种哲学产生了兴趣。1957 年我在伦敦学院做对当代或近当代英美哲学家进行比较的一系列讲座时曾相当粗略地探讨过它；60 年代我把对它的研究聚焦于考察皮尔士(Charles Sanders Peirce)和威廉·詹姆斯的主要思想特征。这个研究后来以《实用主义的起源》为名在英国由迈克米伦出版公司、在美国由弗里曼·库珀出版公司出版。它在两个国家都没有获得认可。美国的皮尔士追随者们认为它学术意义不大，而它的书名又赶走了其他也许本来会对其中我自己的某些观点感兴趣的读者。我看重这本书是因为它批判地论述了皮尔士的归纳理论和詹姆斯的一种尝试——用经验序列来分析个人同一性以弥补休谟的失败。我用各种方式发展了詹姆斯的论点，几乎就要证明它的有效性了；但最后我遇到了障碍，我不得不承认我不能克服它们。

为感觉材料做辩护

1967 年，我应多伦多大学的邀请去做客座教授。我在那里的演讲是我论实用主义的那本书的前奏。我还在多伦多和蒙特利尔做演讲。在蒙特利尔我用很长的时间终于完成了对奥斯汀《感觉与可感之物》一书的答复；这本他死后才出版的书取材于他在牛津反复做过的一系列讲座的笔记，意在推翻感觉材料理论，并特意挑出我的《经验知识的基础》一书开篇部分来批评其谬误。我从他的书中提炼出 14 点证明，进行了全面的驳斥。我并不认为我早期著作中关于感觉材料的解释无可指责，但我始终认为奥斯汀的论证并没有推翻它。

这篇文章收在论文集《形而上学和常识》中，题为“奥斯汀已经

推翻了感觉材料的理论吗?”其中有一篇与文集同名的论文,我在其中以比在《语言、真理和逻辑》中更宽容的态度探讨了形而上学,特别指出摩尔不公正地利用了他所批评的形而上学家们,因为他假定这些形而上学家文如其意。我评论说,虽然他们获取的结论可能有明显的错误或者甚至是胡扯,但他们用以得出这些结论的论证却很有可能值得逻辑学研究。我列举的主要例子是麦克塔格特对时间现实性的否定和芝诺对运动现实性的否定。这两个例子的结论都是荒谬的,但麦克塔格特尖锐地质问了我们的时间概念,我也不敢说芝诺的悖论已经得到了充分的解决。

教育和科学系在其系主任普朗登女士麾下创建了一个委员会来研究不列颠群岛初等教育的现状和前景,60年代我在这个委员会中服务了几年。那个时候,该系的指导理论认为该让孩子尽可能地去自由发展,相应地,他们对正规的教育方法表现出了一种公开的敌意。我觉得我的大部分同事都确信不疑地认为这种偏见走得太远了(后来事实证明也确实如此),但我自己缺乏足够的精力和信心写一篇报告来反驳。我也没能实现一直怀有的一个愿望——说服委员会采取一些有效的手段来减少私立和公立小学间学术标准上的分歧。我唯一的成功之处就是提出了一个现已被广泛采纳的建议,即在小学里废除体罚,并说服了少数几个同事一起来呼吁取消义务宗教教育。我们的成果报告——人们依据它采取了一些有限的措施——中最优秀的部分在于提请人们特别关注贫困地区学校的窘况,不过我对这个问题没有做出过什么特别重要的贡献。

1969年,莫里斯·鲍勒(Maurice Bowra)即将从沃德姆的学监职位上退休的时候,有一两个同事告诉我他们希望我能接替他。我被这个主意吸引住了,觉得如果人们马上就把这个职位给我的话我会接受的。不过这件事情耽误了好几个月,因为学院的监理要考虑所有的可能人选;就在这期间,我开始怀疑学监的行政职责

是否与我毕生追求哲学事业的核心愿望相容。最后，尽管都走到了接受面试的地步，我还是正式放弃了候选资格。现在回想起来，我总觉得那是一个错误的决定。

大概是为了证明自己的观点，我在接下来的十年间做了大量的工作。1970 年，由于应邀在威廉·詹姆斯讲座发表演讲，我在哈佛呆了一个学期。我随即把这些演讲稿整理成了一本书——《罗素和摩尔：分析主义的传统》，在美国由哈佛大学出版社出版，在英国由迈克米伦出版。我认为我的论述透彻而有洞察力，特别是关于摩尔的，但整本书有些平庸。就罗素而论，我还是更喜欢自己随后为“芳塔纳当代伟人丛书”而写的一本关于他的书。几年以后牛津大学出版社开始“历史伟人丛书”时，我又为他们写了休谟。由于在休谟和罗素那里我有一种最强烈的理智上的共鸣感，所以这两本书的写作过程都很令我愉悦。

我从波士顿去了纽约，在哥伦比亚大学发表了第二个约翰·杜威纪念演讲。第一个纪念演讲的演讲者是奎因，其内容形成了他的《本体主义的相对性》的核心部分。我的系列包括三篇论或然性的演讲，阐释并主要辩护了休谟对归纳的责难，指出把（我所谓的）可信判断建立在对机遇的先验演算的基础上所涉及的谬误。与这些演讲同时的还有一篇论因果关系的论文，以及对罗伊·哈罗德在《归纳逻辑的基础》一书中富有创建性的一个尝试的反驳——他在那里试图以或然性的逻辑理论为基础来辩护归纳的合法性。我把这些结集成书，名为《或然性与证据》，在英国仍由迈克米伦出版，在美国则由哥伦比亚出版社出版。尽管我怀疑这本书并没有探得它所处理的问题的深刻实质，我还是很看好它。

1972 年，我应圣安德鲁斯大学的邀请去发表吉福德演讲。吉福德勋爵（Lord Gifford）是 19 世纪苏格兰的律师，他继承了一大笔钱，足够苏格兰四所大学的任何一所进行定期演讲所需。由于他的意

图是让这些演讲来审慎地探究自然神学的主张，我感到一定要花一次演讲来讨论这个问题。我以比在《语言、真理和逻辑》中还要简洁的方式对有神论进行了探讨，不过我仍然证明了没有理由相信存在着一个超自然的神。即使可以把它理解为解释性的假设，它仍然逃脱不了对其空洞性的控诉，因为既然整个自然进程并没有表现出什么可察的目的，那么任何已经发生的事件就都与它相容。

我认为我的其他七场演讲都在辩护我对这个系列的理解以及由此诞生的一本书——《哲学的中心问题》。在其最好的两章中我发展了自己的一个论点：应该把常识的自然世界观理解为建立在感觉性质基础上的一个理论。其中最有原创性的是我尝试把知识论的优先性同存在的优先性分离开来。我指出，常识理论据以立足的资料被那个理论所接管，这些资料被重新解释为物体(bodies)的子集的状态，在这个理论中，那些状态被表达为个人，因此被赋予一个次要的存在地位。接着我指出，在物理学理论中起着作用的那些实体可以以几乎同样的方式被认为接替了它们要解释的常识世界。借用皮尔士的思想，我论证说，在第一种理论中作为自我出现的那个人原来就等同于那个中心的物体。

列数 20 世纪哲学家

在我的哲学著作中，《20 世纪的哲学》大概是我发现最难写的一本，部分的原因是必须拿出一章来写罗素，而我很不喜欢简单地重复自己已经写过的东西，还有一部分原因是我不清楚该贸然地写哪些哲学家。这本书按计划是要作罗素的《西方哲学史》续篇的，最后由艾伦和欧文出版公司（他们已经出版过罗素的书了）装订为平装本。不过，毫无疑问它的野心要小得多。考虑到我本人的信念，可以理解它给分析哲学各派留了很大的空间，大到与这种

哲学的历史影响不成比例的空间。不能说其他哲学流派都完全被忽略了。C. I. 刘易斯被选来作为实用主义的代表人物。对科林伍德著作的一番详细研读演示了形而上学。选择阐释和批判梅洛-庞蒂的《知觉现象主义》是因为我相信那是胡塞尔的最好的遗产。我确实略去了马克思主义的后期发展，但科洛考斯基(Kolokowski)教授已经出版了一本鞭辟入里的学术著作，把这个问题分析得很清楚了；我很乐于向我的读者推荐他的论述，而不愿染指其中，以免剽窃之嫌。

无论是《20 世纪的哲学》中对维特根斯坦著作的论述，还是我专论他的那本书，对他死后出版的大批著作中的大部分论证都持批判的态度。我对《逻辑哲学论》的阐述纵然友好，却也失去了当初我对它顶礼膜拜时的那份热情。在这种情况下，我最终还是把他列为 20 世纪仅次于罗素的哲学家，这让人很吃惊。我想我也许被两种东西占据了——一是记忆中维特根斯坦令人敬畏的人格魅力，一是他的崇拜者们的狂热。

牛津的教授们在 67 岁走到自己学院生涯的末期就该退休了，1978 年这样的事情也降临在我身上了。这意味着我在新学院只有资格当荣誉研究员，我在那儿的房子也得腾出来。我随即被沃尔夫森选为五年期的研究员，并由此得了一套房子，这也算是一个补偿。事实上，我相对而言很少利用沃尔夫森提供的便利，但我还是感谢人们让这些东西向我开放。

作为牛津战后建立起来的研究生学院之一，沃尔夫森是数理逻辑发展的中心。尽管我名义上先在伦敦后来又在牛津做逻辑学教授，但在技术意义上，我对逻辑学掌握得并不多，所以我非常乐意接受任命为数理逻辑教授——辅以两名大学高级讲师和一名讲师——来主持新的哲学和数学学院。这个学院的成立大概首先要归功于我；我先前就试图在伦敦大学学院发起同样的合并，但由于

数学教授的反对而失败了。牛津的数学家们有反对的，但也有合作的，这些合作足以帮助逻辑学家们兑现这次冒险了。遗憾的是，同样主要在我鼓动下同时成立的哲学和物理联合学院并不成功。倒也不是彻底的失败，但牛津的物理学家们目前对它还没有表现出足够的热情以容它达到哲学和数学学院那样的繁荣程度。另外还有一个事实让它不得顺利：在牛津执教的教授中，有70名或更多的人像我一样只在人文领域里受过训练而没有受过科学训练。

为了纪念我的退休，格雷厄姆·麦克唐纳(Graham Macdonald，他当年在我督导下获得了牛津哲学硕士学位，现在在布拉德佛大学当讲师)组织了一次研讨。书是在1979年出版的，名为《知觉和同一性》。作者包括迈克尔·达米特、彼德·斯特劳森、大卫·皮尔士、大卫·阿姆斯特朗(David Armstrong)、查尔斯·泰勒(Charls Taylor)、约翰·麦奇(John Mackie)、彼德·昂格尔(Peter Unger)、伯纳德·威廉姆斯(Bernard Williams)、斯蒂芬·克诺尔(Stephen Körner)、大卫·威金斯、理查德·沃尔海姆和约翰·弗斯特(John Foster)；我尽我所能地答复了这些人对我著作的批评。约翰·弗斯特是我以前的一个学生，后来一直是布雷齐诺斯的研究员，他也出版了一本关于我的哲学的书，书名很简单就是《艾耶尔》。这本书已被梯德·洪德里希(Ted Honderich)选入他为劳特利奇和科根·保罗出版公司的"哲学家的论证"系列丛书。弗斯特从当今不常见的主观唯心论角度细致地批评了我的理论，同时也盛赞了我的著述。

1983年，我受邀在安大略湖畔的麦克玛斯特大学发表维登演讲。先前我已经与该大学有了关联——我是该校收藏的罗素论文集出版顾问之一。演讲总共有三次，都是有关道德哲学的；开始的一次从新的角度攻击了自由意志问题。多年以前我在《论争》上就发表过(后来重印于我的《哲学论文集》)一篇"自由与必然"，证明

自由意志和决定论本身并没有不一致的地方，但在行为或选择的自由和限制——原因的子集——之间却有不协调的方面。不过在这些年的间歇中，我开始怀疑这个子集是否可以得到充分的确认。相应地，我在第一场维登演讲中以一种不同的角度处理了这个问题，试图确定我们的选择在什么情况下可以认为是不自由的。我提出，如果这些选择可以从某套公认的单称命题和全称命题中推论出来，它们就被认为是不自由的。我们所谓知识的增长竟然会减少我们的自由，尽管这看起来自相矛盾，我还是倾向于支持把自由看作是相对于无知的。即使是这样，我还是不想声称自己最终瓦解了自由意志的问题。

我和迪·威尔斯的婚姻在 1981 年就结束了，随后我就和维尼萨·劳森结婚了。1985 年 8 月她的故去让我承受了太多的痛苦。而此前三年中，我们在新汉普郡的达特茅斯学院度过了两个非常愉快的学期，在那里我很荣幸地被聘为蒙哥马利研究员。

1986 年是我的《语言、真理和逻辑》首次出版五十周年。两套关于这本书的演讲集应运而生：一套是由圣安德鲁斯大学的逻辑学教授格雷厄姆·麦克唐纳和克里斯宾·赖特(Crispin Wright)组织编写的，另一套的负责人是达拉谟大学的哲学讲师巴瑞·高尔博士(Dr. Barry Gower)。我为达拉谟卷写了一篇回顾性文章，给另一套则写了简短的序言。

两个月以后，我还要去纽约州的巴德学院做一个学期的客座教授，我的小儿子在那里即将跨入大学的第三个年头。我已经同意上一些课来讲授古典的英国经验主义和《语言、真理和逻辑》，这样就完成了我哲学生涯的循环。

A. J. 艾耶尔

1986 年 7 月 21 日

不曾有一个旅人回来的神秘之国

1988年的6月，艾耶尔承受了一次“既痛苦又令人惊奇的经历”——一次濒死的体验。他在伦敦《观察家》报（1988年，7月16日版）的一篇文章中描述了这次经历。《观察家》的一位读者（肯尼斯·卡杜斯）在寄给该报1988年7月16日期编者的一首五行打油诗并一封信中极为准确地抓住了艾耶尔的精神：

理性主义者，A. J. 艾耶尔，
已经答复了无神论的祈祷：
你不能证明地狱的存在
它不能吓倒你
除非你确信它就在那里。

艾耶尔叙述了自己与死神擦肩而过的经历以及对此的反思，这出现在1988年8月28日的伦敦《周日快报》上，题为“我死后看到的……”；紧随着又在同年10月15日的伦敦《观察家》报上出现了一篇附笔，题为“又及死后勘验”。在后一篇文章中，他告诉我们他为第一篇文章起的名字来源于莎士比亚的“不曾有一个旅人回来的神秘之国”①。

第一次肺炎发作的时候我还在美国。我在纽约的医院住了10

① 这句话源于莎士比亚《哈姆雷特》的第三幕第一场“生存还是毁灭……”的著名独白中。——中译者注

天，然后医生告诉我好得差不多了，可以离开了。不过最后一天早晨的X光检测表明我的一个肺还在感染。我的医生中心肠最软的那一个因此建议我最好在医院多住一些时日。我尊重他的提议，但由于已经整装待发并且心理上也早就把这次犯病置之脑后了，我就决意冒险。我在继女的寓所中住了几天，然后整备行装飞回了英国。

到英国以后，我相信自己已经完全康复了，于是不停地往来于更加忙乱的社会交往中，比我去美国以前的定期交往还要多。5月10号是星期日，这天我为自己的行为付出了代价。那天我外出吃午饭，吃得很多，喝得也不少，还喋喋不休。那天晚上我旧病复发。一个朋友带来我家烹制的那些食物，我几乎一口也吃不下去。

第二天是个银行假日①，我有一个早就定下的约会——要在萨伏伊和一个朋友吃午饭，她急于让自己的儿子见见我。如果可能的话，我本可以推托的，但是我的朋友住在埃克塞特，我不知道从伦敦该怎么联系她。所以我就打了一辆的车去萨伏伊，使出全身的力气一瘸一拐地走进了客厅。我点了美味的烤鳎鱼肉，却几乎吃不下什么。但我还是迫使自己把整个谈话坚持了下来。我早早地就起身离开坐车回去了。那晚我感到情况越发地不妙。再一次地，我吃不下我的另一个朋友为我烹制的任何食物。她为此感到很警觉，就陪我呆了整整一晚上。次日早晨，我还是没有起色，她就给我的医生和我的大儿子朱利安打了电话。

医生没做什么，只是许诺和主治医生联系。朱利安则沉着而高效地立即打电话叫了一辆救护车。救护车带着两名强壮的护理疾驰而至。我的另一个朋友碰巧打电话来找钥匙，也陪同我和救护车到了大学学院医院。

① 通常为公众假日，星期日以外的任何假日，例如复活节后的星期一、圣诞节等。——中译者注

此后发生的事情我就记不清楚了。我被送到私楼的一间屋中，这是主任医师专门为我预留的，他的咨询室就设在同一层。X光和一系列检测都毋庸置疑地确证我得了肺炎。我随后被送到医院主楼接受强化料理。

幸运的是，我的年轻主治医生曾是我在牛津新学院当研究员时那里的本科生。他因此极为渴求我的康复；事实上他的这种急切心情几乎有些过度了，因为他那么地敬畏我，以至于禁止任何人在夜间打扰我，哪怕是值勤的护士长[①]和护士认为有必要的时候。

在他和那些护理人员无微不至的照料下，我的身体日见好转。我因而指望能在一周之内从强化料理转向私人护理室。是我自己让这个希望落空了。我总是试图抵制医院的食物。我的家人和朋友为我准备了我所需要的所有食品。我尤其喜欢吃熏制的大马哈鱼，一天晚上我心不在焉地撕了一片放到嘴里咽了下去。它却走岔了道，我的心电图纪录几乎立刻骤跌。值班的护士长立即来抢救，她却不能让我的心脏恢复跳动。她和医生后来都告诉我说，在这种状态下我死了四分钟；我没理由不相信他们。

医生警告从纽约飞来陪我的儿子尼古拉斯说，我不可能恢复过来了，而且，即使我真的在物理意义上恢复了，我的心智也是不可能恢复的。护士们更乐观一些，尼古拉斯自然地选择了相信她们。

那时候发生的事情我几乎一无所知。朋友们告诉我，我浑身都插满了管子，就像一朵彩花，但我从来没有获悉我身上到底有多少根管子，或者说，即使知道了这个我也不知道它们是起什么作用的。我也不记得我的喉咙中被置入一根管子来析出滞留于肺中的痰。我甚至意识不到我的众多探望者——事实上，有那么多人来，

---

① 在英国的医院中，主管其余护士的护士通常被称为 sister，而整个医院的护理人员的头领则被称为 matron。

以至于护士长不得不限定人数。我很清楚，医生和护士们对我的康复速度很吃惊。当我开始说话的时候，主任医师立刻表示震惊：一个肺中氧气如此之少的人讲话居然还这么清晰。

我第一句有记录的话——听到的人们确信我还没有失去自己的神智——就是我大声说道："你们全都疯了！"我也不能确定该如何来解释这句话。可能是我把我的听众们都当成了基督，我正在向他们说我在"另一边"没发现什么。还可能是我把他们当成怀疑主义者了，这就暗示我已经发现了什么。我认为更有可能是前者，因为在后一种情形中我应当更恰切地说："我们都疯了！"无论是哪种情况，我都不能肯定是怎么回事。

我自己知觉到的最初的话——除了这第一声叫喊之外——是我苏醒几小时以后说的。他们在和一位法国女士谈话，她十五年来一直是我的好朋友。我醒来发觉她坐在我身边，我一认出她就用法语和她说话。我的法语说得很流利，语速也很快，差不多是下面的这些话："你知道我死了吗？我第一次想过河的努力失败了，但第二次就成功了。这真是不同寻常啊。我的思想变成了活生生的人。"

这些话的内容表明我还没有完全把受过的古典主义教育置诸脑后。在古希腊的神话中，死者的灵魂——现在只有了朦胧的影像——必须渡过冥河才能到达冥府见冥王哈迪斯(Hades)，这得向渡神卡戎(Charon)付一定的费用①。

---

① Charon 也称作 Fierce Brightness，是葬礼时放置在死人口中的银币，据说这样可以帮助亡灵度过地狱和阴阳河，进入冥府。那些没有举行葬礼(也就是那些没有向 Charon 付费的)人，将在海岸上徘徊上百年。但是有几个没有遵循这个规矩，一个是俄耳甫斯(Orpheus)，他用他的小竖琴迷惑了他；大力神赫拉克利斯 Heracles 威吓了他；而伊尼阿斯(Aeneas)是用黄金树枝贿赂了他，还有就是特修斯(Theseus)。为了能帮助 Heracles 过河，Hades 把 Charon 绑在他的船桨上一年。一些神话作家还在他们的作品中描述了 Hades 的后门，而这个门是 Charon 无法收费的。——中译者注

我大概也回想起我最喜欢的哲学家大卫·休谟了。他在最后一场病("肚中不适")中臆想:渡神卡戎不耐烦地冲着休谟嚎叫,把他称为"懒惰的游手好闲之徒"。休谟像平常一样彬彬有礼地回答说,他毫无愧疚地看着自己死亡的降临,他不会费心来推迟它。仅有这一次我没能步休谟的后尘。很明显,我努力延长了自己的生命。

紧紧环绕在我的死亡周围的、我能记得起的对这次经历的回忆仍然在眼前鲜活地跳跃着。我面对一盏红灯,格外的刺眼,甚至在我转身离开时也仍然十分令人痛苦。我意识到这盏灯掌管着整个的宇宙。它的管理者中有两个掌管着空间。他们定期地审查空间的情况,最近的一次审查刚刚执行完毕。不过,他们工作得并非恰到好处,结果空间就像排列拙劣的游戏拼板一样稍稍走了样。

更为严重的后果是自然的规律不像原来那样发挥作用了。我感到我有责任使事物恢复原样。我还企图想法熄灭那使人痛苦的灯光。我假定它在提醒人们空间被扭曲了,而一切又恢复秩序时它就会自动熄灭。遗憾的是,我不知道空间的护卫者到哪里去了,我担心就算我找到他们了我也不能和他们交流。

我突然间想起来了,本世纪以前的物理学家都接受牛顿的时空分离理论,而自从爱因斯坦的广义相对论得到确证以来,大家都习惯于把时空当作一个统一整体了。于是我认为,可以通过对时间动手术来治愈空间。我模糊地意识到时间的主管们就在我的近旁,我跑上去招呼他们。我再次失败了。或是他们没有听到我的声音,或是他们故意不理我,或是他们并没有理解我。我忽然想到了一个权宜之计,于是走来走去,挥动着我的手表,希望他们不要注意我的手表本身,而是注意它所衡量的时间。这没有引起任何的回应。我越来越绝望,直到突然间,这些场面戛然而止。

这个经历很可能是虚妄的。只有多年前经历过心脏停跳的一位法国朋友——或者确切地说是她母亲——提供了一些微弱的证

据表明这种经历也许是可信的。当她的女儿问她那种经历是个什么样子的时候，她回答说她能记得起的所有的事情就是她必须靠近红色的灯光。

表面看来，如果这些经历中的最后一次是可信的，那么它们都有力地证明了死亡并不是意识的终结。这是否可以推论我们会有来世呢？未必。麻烦的是，有很多种不同的判断死亡的标准，它们在逻辑上的确相融，但可能无法总是同时得到满足。

在这样的情况下，我倾向于认为心脏的跳动无论在逻辑上还是因果联系上都不能说明大脑也停止了工作。由于已经有强有力的证据表明思想依赖于大脑，所以可能性最大的假设就是，在我的心脏停止跳动后我的大脑仍然在工作。

如果我得到过充分的理由相信来世，那么这样的事情就不会仅仅在我自己身上应验。不得不承认的是，要辩护一个人对其他心灵之存在及其内容的确信，这样一个哲学难题到现在为止还没有得到令人满意的解决。即使如此，可能除了费希特以外——他声称世界就是他的理念，但他实际要说的也许不在字面上——没有哲学家默认过唯我论。没有哲学家当真声称过在宇宙万物中唯有他是有意识的。

还有，不光是哲学家，一般人都理所当然地认为他人的心灵和一个人自己的极为相似。这么说来，如果我可以合理地期望来生，那么其他的人也会这么期待的。

为了论证之故，让我们假设我们会有来世。那么，那将是一种什么样的来世呢？

最简单的回答是，它们就是我们的经验之延续，没有物理上的附着。这种理论要仰仗激进的经验主义。无疑，它与休谟和威廉·詹姆斯所采纳的个人同一性概念相容：后者认为，一个人的同一性不在于占有一个持久存在的灵魂，而在于由记忆所保障的个

人经验序列。他们没有把自己的理论用于解释来世，而休谟是无论如何都不相信来世的。

对那些像我一样被这种理论吸引的人来说，主要的问题——休谟承认自己不能解决这个问题——就是发现在经验之间必须有效的那个关系或者那些关系，以便使经验属于同一个自我。

威廉·詹姆斯认为他找到的答案是：为了把时间上分离的经验统一起来，就必须假设我们的思想的那种感觉到的完整性和连续性与我们的感觉以及记忆有某些联系。但是，尽管记忆毫无疑问是必要的，我们却可能表明它并不完全充分。

我自己在《实用主义的起源》中对这种理论进行过彻底的审查和发展。我只能勉强地得出结论说，若不求助于一个人可能在时间中持续占有的一个或多个身体之间的同一性，我就无法解释人的同一性。就算是这样，我也不能令人满意地说明一系列的经历是如何在任何给定的时间中从属于某个特定身体的。

基督教让人吃惊的一个特征是承认个人在时间中的同一性需要某个身体的同一性。我之所以说是令人吃惊的，是因为对我来说基督徒们往往会忘记他们的教义也谈论肉体的复活。肉体如何能在时间的间歇中保持同一并不是一个很困难的问题。答案可能在于假定同类原子间的再次聚合，也许在这种聚合当中，除了可能由行为的相似性所强化的一种有力的物理相似性之外，就没有什么其他的东西。

一个流行的谬见认为：能证明来世的证据也可以用来证明一个神的存在。事情远非如此。如果正像我所坚持的，没有足够的理由相信上帝创造了或主宰着这个世界，同样也没有足够的理由相信上帝创造了或主宰着另一个世界——不可信地假定有这样一个世界存在的话。可以想象一个人在另一个世界的经历——如果存在的话——将会提供上帝存在的证据，但是当我们没有经历过

类似的事情时，我们就没有权利指望这些证据的存在。

在这个问题上，本世纪有两个重要的剑桥哲学家值得关注。他们是麦克塔格特和布罗德，前者认为自己死后无疑可以继续存在，布罗德则认为这有50%的可能性；他们却都是无神论者。

麦克塔格特的确信来自他的形而上学。这种形而上学认为，我们含混地知觉为物质对象的那些东西（在一些情形中包含着心灵）实际上就是灵魂，它们按照某种类似于爱的秩序的东西永远地相互观照。

心理研究的成果打动了想象力不太丰富的布罗德。他一定过分机警，所以并不认为一些人在猜牌游戏中的卓绝表现（他曾费尽心机地证明这有统计学上的重要性）跟来生的可能性有任何关联。因此，他一定是被灵媒见证[①]说服了。他的确知道大多数介质被表明有欺骗性，但他确信有一些不是这样的。

并不是说这个让他乐观。他认为这个世界是令人厌恶的，很有可能另外一个世界——如果存在的话——将会更加令人厌恶。因此他并没有迫切的欲望要继续存在下去。他只是认为这么做有相同的几率。他有过这样一句讽刺短诗：如果人们依照降神会的要求行事，那么另一个世界的生活就会像在非国教福音堂中度过的一个令人愉快的星期日下午，偶尔的丰盛晚餐会让这样的时光更加活跃起来。

如果说布罗德是一个无神论者，我的朋友阿尔弗雷德·艾文博士可就不是了。艾文曾经认为布罗德是比维特根斯坦还要优秀的哲学家，他真天真；他毫无世俗感，甚至以学术的标准来看也是如此；他有一种理智意义上的精明，始终不渝地诚恳，是一名虔诚

① 灵媒被认为是有能力与死者的灵魂或另一世界或空间的力量进行交流的人。——中译者注

的基督徒。有一次，为了戏弄他，我说："告诉我，阿尔弗雷德，你在另外一个世界最期望的是什么啊？"他立即回答说："上帝会告诉我是否存在先验命题。"正是对我们的论题——哲学的奇怪特点的怪评才使得这个回答如此地滑稽。

我重复这个故事的原因是，有些哲学难题（例如这个问题：逻辑和纯粹数学的命题是演绎分析的还是事实综合的，进一步，如果是分析的，它们又是否是约定为真的）是无法通过获取更多的信息来解决的。我们所要做的是更清楚地理解问题的意味。有人可能希望在来世实现这个，但即使存在着来世，我们也实在没有足够的理由相信我们的理智在那儿会比此生更加敏锐。上帝——如果存在的话——也许会让理智变成那样，但即使最狂热的自然神论信仰者也不敢担保这个。

如果我们的来生不在于身体的复活而在于我们目前经验序列的延续的话，对降临来世的设定唯一能够解释的哲学问题也许是心-身关系问题。那样我们就会目睹二元论的胜利，尽管不是笛卡尔自认为确立了的那种二元论。即使我们的生命就是延续了的经验序列，我们也没有足够的理由把自己看成是精神实体。

就是这样。我最近的体验已经让我不再那么确信不久就要到来的我的真正死亡将是我的终结，虽然我仍然希望它就是。不过我还是确信没有上帝。我相信保持一名无神论者的身份将减少我在人文主义协会、理性主义者出版社和南部伦理社团中的支持者们的忧虑。

又及死后勘验

8月28号《周日快报》刊登了我讲述自己的"死亡"的文章，我现在再为它写一篇附言的目的是纠正那篇文章所导致的对我的误

解，而不是主要为了收回我所写过的东西或后悔没有沿用当初的莎士比亚式篇名“不曾有一个旅人回来的神秘之国”。

我说“不是主要为了收回”，是因为我有一句话写得是那么漫不经心以致它代表的意思在字面上是错误的。在最后一段中，我写道：“我最近的体验已经让我不再那么确信不久就要到来的我的真正死亡将是我的终结。”那些体验现在没有以前也从来没有削弱过我对死亡的信念。如果我不那么着急要表现自己的非教条主义立场的话，我原本应该说也确实会说的是，我的体验所削弱的不是对死后无来生的信念，而是我对那种信念的灵活态度。先前我对这个问题的兴趣纯粹是辩论术上的。我那时想的是揭露那些相信自己死后仍有余生的人的观点的漏洞。我的体验促使我认为，值得为了其本身的缘故来审慎地考虑死后余生的各种可能性。我的意图不是要说明我探询的结果会提高其中任何一种可能性的低几率，即便我确实承认那些可能性终究是有的。

我写第一篇文章的目的是双重的。我认为我的体验够不寻常的，值得记录下来；我还想驳回那句归结到我身上的前后不一致的妄言——“我‘在那边’没有发现什么”。很明显，在那边已经发现了什么是我结束行程的前提条件。这意味着，如果没有发现什么，我就没有到过那里；我没有权利暗示有一个“那儿”可去。反过来说，即使有证据表明我确实有过一些奇异的经历，那也不能就此推论存在“另一边”。特别地，既不能以此说明我曾经到过那个地方，也不能说没有。

我在文中说，对于我的经历最为可能的解释就是在我心脏停止跳动的四分钟之内我的大脑仍然在继续工作。从那以后人们就告诉我大脑若独自工作再久一些就该毁了，也不知是对是错。我原以为，我大脑的持久工作是最为可能的解释，这再明显不过了，所以我都不愿特意来强调这一点。我现在强调它。别的没有什么

假设足以代替它。

笛卡尔在当代的追随者并不多。无论哪派哲学家，都没有几个人相信我们是精神实体。那些背离当今主流观点而不对我们的同一性持物质主义观点的人最有可能把人等同于他们的经验序列。在原则上没有理由认为这样一个序列不会超越与特定身体的联系而继续下去。遗憾的是，在我的文章中已经指出，还没有人成功地阐明这种序列中各个经验之间究竟存在着什么样的关系以至于它们能构成一个人。还有一个更严重的反驳。不论这些关系是什么，它们都将是偶然的；它们也可能不出现。但这容许了另一种可能性，即有些经验不属于任何人；它们独自存在。对我而言，并不能明显地看出这个假设是矛盾的；不过倒完全可以认为它是该理论中一个无法弥补的缺憾。

如果这类理论被排除，人们可能会转而诉诸肉体复生这一基督教义。但众所周知的是，这同样面临着一大堆困难。我只提其中一两条。例如说，我们可以问我们的肉体是以什么样的形式回归到我们自身？是我们死时的样子，抑或是我们盛年时的样子？重生的肉身面对疾病和痛苦仍然还是那么不堪一击吗？婴儿、瘸子、精神分裂症患者或是得了遗忘症的人，他们又会怎么样呢？他们死后该以什么样子继续下去呢？

“啊！脆弱的肉体啊，多么光辉、灿烂、显赫，那将是你啊！”这个身体？人为什么要无谓地屈从于命运呢？让我们暂且认可，如果我终究能重生，我就必须以肉身之人重生。这不意味着那将回归于我的就一定是我现在的身体；它甚至不必是我现在身体的一个复制品。我们至多要求它还属于同一类；也就是说，是人类的某种身体，例如是一个普通的男性模型，既不特别强壮也不特别漂亮，没有得病，但肉体天生要面对的疾病却仍然可能发作。我不能肯定我们自己是否能自己选择年龄和性别。在这个图景中，一个

人思维状态的连续性确保了其同一性的保存或恢复，记忆在这儿仍然必要，但不充分。我现在假设的是这些思维状态不能独立存在，而需要肉体来维系。

我决不是在宣称这幅景象是合情合理的。不过它确实有两个优点。第一，我们不必再假定一个人的肉体会在腐烂之后得以重构。第二，我们也不必设想一个来世的存在。我们可以再一次生活在现在这个世界的未来状态中。

说到此，很明显，我们最好抛弃肉体复生的观点。代之而来的是投胎轮回的学说。两者的区别不是很大。轮回说的优点在于它清楚地解释了人在换过肉体之后又重新回到了以前生活过的世界。

轮回说在东方极为流行。在西方，总的来说它得到了更多的奚落。我自己就常常取笑这种学说。就是现在，我也不说它是或将成为事实。甚至也不能说有可能如此。我们关于人的概念实际上不允许设想过去已死的人在经过了漫长一段时间后又复归人世。

但我们的概念也不是神圣得不得了。如果概念不能很好地适应我们的体验，它们就应该被修改。在当前的例子中，促使我们改变人的概念以承认轮回投胎之可能性的那种变化不会很大。我们只需要有充分的证据表明，许多人都可以提供那么多有关前世生活的如此这般的信息，以至于他们若非自己经历过他们谈论着的那种生活就不可能有这些信息。

这个条件是必要的。如果某个人对安东尼或是克里奥佩特拉的了解不及一个优秀的莎士比亚研究者，更不及一个渊博的古代史学家，那么，当他声称自己曾经是安东尼或是克里奥佩特拉，他就是在胡言乱语。在这种情境中，遗忘实际上就是死亡。

我应该指出的是，即使这个前提被满足了，我们修改人的概念

的动机也不是不可抵挡的。改变我们关于记忆的概念也可以保持协调。我们要引进这样一条规则：我们可能记得我们从来没经历过的事情；不仅仅是像记忆某种事实那样想起它们，而且是像记得自己的亲身经验那样记得它们。

这些论断中哪一条会带领我们走向真理呢？这是个没有意义的问题。借用奎因教授的话来说，在这种情形中我们不能探寻到什么铁定的事实。诚然，有一种事实要求我们努力调整我们的语言；这个事实是，人们确实展现了这种不寻常的能力。但我们要做的调整——无论要调整的是我们关于人的概念，是我们的记忆概念，还是从其他地方下手——都是一个选择的问题。我们能为轮回说伸张的至多是它在这些情况下会是一个富有吸引力的选择。

这次让我把我的立场说得清楚一些。我现在没有说记忆的这些卓绝技艺得到过充分的施展，或终究施展过，或是毕竟将得到施展。我说的仅仅是，逻辑上没有什么东西能够阻止它们得到足够充分的施展以至于促动我们认可轮回说；而一旦承认了它的可能性，我们也就获得了动机去承认它为事实。

这样一种承认会导致相当极端的后果，尽管不至于极端到可以为大脑移植和心灵运输之类的科幻小说所备用，也不像数学物理学家们的推测那么激进。这些推测刺激而取悦了大众读者却非警告了他们。霍金教授的《时间简史》是本畅销书。大概公众还没有理解他的推测意味着什么。例如，我们得知时间作为矢量可能有相反的方向。这给我们提供了比人死而复生更奇异的可能性。它意味着在任何特定的生命中人的死都先于他的生。那无疑将撼动常识。

关于本书

这些20世纪杰出思想家的原创自述在这里基本上是以书面形式出现的(在萨特那里是以口头形式)。有些地方加了副标题,有些地方对原来的副标题做了改动或剪辑。我把某些外文标题和表述译成了英文。这里删除了原来的一些脚注和一些相当次要的也不再可能让人感兴趣的段落,同时又加上了一些解释性的脚注。

七篇文章最初都散见于"在世哲学家丛书"(the Library of Living Philosophers)各卷。这套丛书是保罗·希耳普(Paul A. Schilpp)在1939年发起的一项雄心勃勃的计划。开始几卷都由希耳普构思和编辑,随后是刘易斯·艾德温·哈恩(Lewis Edwin Hahn),再接着是兰德尔·奥克谢尔(Randall E. Auxier),也就是丛书现在的编辑。

丛书的每一卷都包含二十至三十篇文章,以某位杰出的在世思想家的成就为主题;这位思想家本人则贡献一篇自传,并对每一篇文章作出回应。该丛书未来的一些卷册目前正在准备中,涉及的思想家有阿瑟·C.丹图(Arthur C. Danto)、迈克尔·达梅特(Michael Dummett)、亚科·欣蒂卡(Jaakko Hintikka)、希拉里·帕特南(Hilary Putnam)和里查德·罗蒂(Richard M. Rorty)。

全部自传文章,以及丛书各卷中的全部原创内容,都归"在世哲学家丛书"独家所有——北伊利诺伊大学,从书的责任者,也是

丛书写作和出版的发起者。

本卷的构思来自詹尼佛·阿斯姆斯(Jennifer Asmuth),他当时是本出版公司的营销主管。出版人马克·阿伦森(Marc Aronson)则挑选了收入该卷的自传,并定下了本书书名。

这里再现的伯特兰·罗素简短的自传以"我的精神发展"(My Mental Development)为题出现在丛书第五卷《伯特兰·罗素的哲学》中,编者是保罗·希耳普,首版于 1944 年。

丛书第七卷《阿尔伯特·爱因斯坦:哲学-科学家》也由希耳普教授编辑,出版于 1949 年。这里出现的经常被爱因斯坦称其为"讣告"的自传以"自传笔记"(Autobiographical Notes)为题同时以英文和德文原文出现在那一卷中。英文翻译来自希耳普。后来爱因斯坦的科学助手彼得·伯格曼(Peter Bergmann)教授对它进行了修正,并于 1979 年爱因斯坦百年诞辰时作为单册《自传笔记》出版。

马丁·布伯的那一篇最初以"自传断片"(Autobiographical Fragments)为题完整地出现在丛书第十二卷《马丁·布伯的哲学》中,编者是希耳普和莫里斯·弗雷德曼(Maurice Friedman),1967 年出版。其中有部分段落来自布伯的早期著作。"断片"后来单册成书重印时名为《相遇》(*Meetings*)。把它从德文翻译过来的是布伯思想的主要阐释者和布伯的传记作者莫里斯·弗雷德曼。

丛书第八卷《萨瓦帕利·拉达克里希南的哲学》由希耳普编辑,出版于 1952 年。这里重现的"自传"原题是"精神的宗教和世界的需要:告白断片"(The Religion of the Spirit and the World's Need: Fragments of a Confession)。拉达克里希南早先出版过一本简短的自传小品《我的真理之路》(*My Search for Truth*);相比

于这里的这篇更为细致入微的自传来说，那本书对个人的生活极其缄默而专注于思想的发展。

在萨特同意参与"在世哲学家丛书"之后不久，他的视力就开始衰弱了。这种衰弱的速度是如此之快，以致他显然既不能读书也不能亲自写一篇自述。萨特一直以来都习惯于边写边校，他从来都不认为自己能够有效地利用录音机。因此，我们就决定用访谈录来代替自传和他对批评的回应。

访谈分为两个部分，在萨特的蒙帕尔纳斯小公寓里进行了两个下午。这是萨特为出版作过的最长的访谈，可以把他和之前不久由米歇尔·孔达(Michel Contat)进行的另一次访谈放在一起来读；后者题为"70 岁的自我肖像"(Self-Portrait at Seventy)，收录在《生活/境遇》(*Life/Situations*, New York: Pantheon Books, 1977)。三位采访者是现代法国思想的著名研究者米歇尔·里巴尔卡(Michel Rybalka)、奥雷斯特·普萨尼(Oreste F. Pucciani)和苏珊·格里亨克(Susan Gruenheck)。访谈是在法国进行的，然后转写、翻译和编辑。萨特在这次访谈中回应的批评文章见于希尔普编辑的丛书第十六卷《让-保罗·萨特的哲学》。

由刘易斯·艾德温·哈恩编辑的丛书第二十一卷《A. J. 艾耶尔的哲学》出版于 1992 年。这里重现的艾耶尔自传在那里题为"我的精神发展"(My Mental Development)。

译　后　记

跟随着20世纪的七位伟大思想家神游在他们各自的精神和生命之旅中，对这里的各位译者本人来说意味着无言可达的“受启体验”。当一颗习惯于反思的心灵回头去看他自己在时空中的成长时，他看到了一些必然或者偶然的力量如何在他(也许)尚未清晰地意识到的情况下，为他一扇一扇地打开了通往真理的门；但他同时也明白，如果不是他自己的心灵已经从某一刻开始决定追索那个真理的话，他也许根本不会注意到那些打开的门。

所以，当我们顺着这些思想家的目光回望他们的人生时，我们看到了永远新鲜的好奇心，以及在独立思考过程中累积起来的自信——相信他们也可以从各自的角度望见真理的方向，甚至拓开一个新的方向。对这样的一个人而言，在通向真理之路上，前行者留下的是把这条路继续下去的资源和动力。他首先怀着敬意、热情和感激继承下这些精神遗产，然后又严肃地隔开一定的距离来审视、质疑，甚至批判，甚至抛弃。当他理解了前人走过的这段路，理解了这段路将永无止境地延伸下去时，他也理解了他自己脚下的路，知道了它的方向。他谦恭地从他来的方向转过身去，以尊严而果决的姿态开始了他自己面向真理的朝圣。他也就这样亲手决定了他自己在人类思想史上的角色。

但是，从文字本身来看，并不是其中的每一位思想家在真理的

光芒透过重门抵达他时，都直接明白地向我们展示了他的心灵在那种时刻感到的触动。不管这些思想家多么好地驾驭了人类的语言，又多么地敏感于自己内心里每一次甚至最细微的波动，他们也从来不以为自己有能力用文字来充分地表达那些感动。阿瑟·丹图教授在前言中提醒我们，如果我们不记住伟大的心灵总是孤独地在浊流中流淌而过，我们就永远没有机会遇见这些心灵。同样，在这里，如果我们不记住最深邃的激情常常如在表明平静至极的大海最深处奔涌，我们也许就无法透过寻常的叙述文字来领悟背后的激情。当然，即便像爱因斯坦那样几乎以物理学理论在近现代的主要发展脉络来代表他个人的思想进程，他也没有忘了在文章的最后告诉我们，那条脉络的展开同时也就是他自己的生命——以及他在这生命中付出的一切努力——面向着真理被整合起来的线索。他的宗教情怀不仅仅在于终生信奉某种物理实在，而更深刻地在于，当他为物理学史郑重地续上自己的一笔时，他发现了人类思想的力量——但更重要的是，这是只有在自由的时候才能展现出来的力量，而只有人类自己才能让思想获得自由，永恒地追求真理的自由。

所以，当我们探入这些自述文字的深处时，我们会发现一个共同的核心：自由。除了这些思想家本人表现出来的自由探索的勇气之外，他们也怀着对人类的深情，在为人类思想打开新的视角的同时，也为人类争得了某种意义和某种程度上的自由。爱因斯坦让人类在自身的物理存在和这种存在的背景中看到了更多的维度。罗素用他的摹状词理论卸去了人类语言的实体负担。艾耶尔作为“逻辑实证主义”的代表，割除“形而上的废话”首先是为了帮助人们从日常的陈述中清理出真正有效的命题。伽达默尔用一种哲学的解释学发展了海德格尔的“历史效果意识”这一术语，告诉我们，自由思考的前提并不是彻底地抛弃我们携带的历史，而是通

过某种解释让历史和我们的理性进入交互的关系中——让历史成为我们更好地思考的条件而非障碍，同时也在理性继续前行的过程中让历史不断地获得新的生息。萨特在把自由理解成"判定"给人类的东西从而要求人承担起它的同时，也把人的存在从因果链条上摆脱了出来。布伯把"我-你"关系作为他的宗教理解的核心，是为了结束宗教异在于世俗生活的状态，帮助人把宗教追求拉回到他的日常生活中来，在此进入与上帝"相遇"和"对话"的关系。人在这种关系中摆脱了"原罪"的设定，摆脱了对上帝的实体性存在的纠缠，也不必以自我的湮灭作为向上帝靠拢的代价；相反，对上帝的追求根本地暗示了人对真诚的述说的要求和渴望，上帝因此以最高的形式代表了与"我"处在相互关系中的他者，而当人以他的生活为出发点走向上帝的时候，他实际上也是在展开他作为人的最大和最真的可能性。拉达克里希南之所以把宗教本身与宗教的各种历史发展形式区分开来，把它解释成一种精神，并且把通向最高存在者的进路与人向自身的内部存在探索从而理解自身的根本性存在联系在一起，也是为了消除最高存在者与人的时间性存在、宗教与人的受局限的理性二元对立的状态。当他赋予神秘的宗教体验以合法性，并认可每一个人都可能在生命的某一时刻产生这种体验时，当他把宗教追求理解为代言了人类精神自我升华的欲求时，他是为了把人从现有的宗教教条中释放出来，同时也是为了帮助现代人在面对工业社会对个性的种种消解时，从一种真正的宗教追求中获得力量、智慧和作为人的尊严。

我们这些中译者在面对这些深刻的激情时感到鼓舞，也感到肃然，从而觉得有责任、也有热情尽最大的努力不仅让中译文准确地转述原作本身，而且也试图通过我们的文字来帮助读者感受原作者微妙地隐含在字里行间的深情。但是，我们只能说我们尽力

了，因为我们知道我们的限度。不过，这一次的翻译经历同时让我们领会到，除了语言上的扎实功夫和工作中细致谨慎的态度，好的翻译总是应该有这样的起点：我们必须首先理解原作者通过文字想要表达的真实意图，并且对这些深处的意味感到真诚的敬意。这让我们看到了努力的方向。

本书的翻译分工如下：

田毅松："伯特兰·罗素"和"让-保罗·萨特"；

陈国强："阿尔伯特·爱因斯坦"；

朝格图："马丁·布伯"；

赵振国："萨瓦帕利·拉达克里希南"；

唐文："汉斯-格奥尔格·伽达默尔"；

王永军："A. J. 艾耶尔"；

卢华萍："前言"，"导言"，"关于自传"；通校全部译稿。

感谢徐向东老师以他自己对文字的严谨态度督促和影响了我们，感谢他在最后非常细致地审阅了我们的译稿，帮助我们解决了语言和理解两方面的一些问题。

译 者

2003 年 10 月于北京大学